# اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۰ء

مدیر:

عبدالحمید کمالی

اقبال اکادمی پاکستان

| | | |
|---|---|---|
| عنوان | : | اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۰ء) |
| مدیر | : | عبدالحمید کمالی |
| پبلشرز | : | اقبال اکادمی پاکستان |
| شہر | : | کراچی |
| سال | : | ۱۹۷۰ء |
| درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی) | : | ۱۰۵ |
| درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان) | : | 8U1.66V11 |
| صفحات | : | ۸۲ |
| سائز | : | ۲۴ء۵×۱۴ء۵ س م |
| آئی۔ایس۔ایس۔این | : | ۰۰۲۱-۰۷۷۳ |
| موضوعات | : | اقبالیات |
| | : | فلسفہ |
| | : | تحقیق |

# مندرجات

جلد: ۱۱ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۷۰ء | شمارہ: ۲

1 اسپنگلر، اقبال اور مسئلہ تقدیر

.2 اقبال اور سعدی

. 3 چھ سو برس میں علمی رفتار کا جائزہ

. 4 اقبال اور پاکستان

مجلہ اقبال اکادمی، پاکستان

جولائی ۱۹۷۰

صدر مجلس ادارت ... سید عبد الواحد

معتمد مجلس ادارت ... عبد الحمید کمالی

## مندرجات

۱- اسپنگلر، اقبال اور مسئلہ تقدیر ... عبدالحمید کمالی

۲- اقبال اور سعدی ... محمد ریاض

۳- چھ سو برس میں علمی رفتار کا جائزہ ... عبید اللہ قدسی

۴- اقبال اور پاکستان ... یٰسین زبیری

## اقبال ریویو

### مجلہ' اقبال اکادمی' پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مزھب ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ -

### بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

| پاکستان | بیرونی ممالک |
|---|---|
| ۱۰ روپیہ | ۳۰ شلنگ یا ۵ ڈالر |

قیمت فی شمارہ

| | |
|---|---|
| ۳ روپیہ | ۹ شلنگ یا ۱،۵۰ ڈالر |

### مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ''اقبال ریویو'' ۳۳-۶ / ڈی ، بلاک نمبر ۶ ، پی - ای - سی - ایچ - سوسائٹی کراچی - ۲۹ کے پتہ پر ارسال فرمائیں - اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہو گی - اگر کسی مضمون کے ہمراہ ٹکٹ نہ بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا -

---

ناشر و طابع: عبدالحمید کمالی ، معتمد مجلس ادارت اور ناظم اقبال اکادمی پاکستان ، کراچی
مطبع : یوٹیلٹی پرنٹرز ، ۱- مہر ٹیرس ، برنس روڈ ، کراچی -

A

اقبال ریویو
مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مجلس ادارت

| | | |
|---|---|---|
| ہادی حسین | ... | رکن |
| خواجہ آشکار حسین | ... | رکن |
| علی اشرف | ... | رکن |

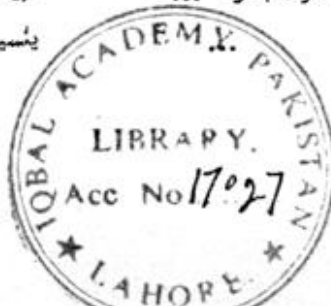
صدر : سید عبدالواحد معتمد : عبدالحمید کمالی

جلد ۱۱ جولائی ۱۹۷۰ء مطابق جمادی الاول ۱۳۹۰ھ شمارہ ۲


## مندرجات

صفحہ


| | | |
|---|---|---|
| ۱- اسپنگلر ، اقبال اور مسئلہ تقدیر ... | عبدالحمید کمالی | ۱ |
| ۲- اقبال اور سعدی ... | محمد ریاض | ۲۵ |
| ۳- چھہ سو برس میں علمی رفتار کا جائزہ ... | عبید اللہ قدسی | ۵۵ |
| ۴- اقبال اور پاکستان | یٰسین زبیری | ۶۹ |

B

معاونین

عبد الحمید کمالی ... ڈائرکٹر، اقبال اکادمی ، کراچی

ڈاکٹر محمد ریاض ... استاد اردو ادب، گورنمنٹ کامرس کالج کراچی

عبید اللہ قدسی ... لائبریرین علوم شرقیہ جامعہ کراچی- کراچی

ڈاکٹر یسین زبیری ... رکن ، مجلس نظما* اقبال اکادمی، کراچی

# سپنگلر، اقبال اور مسئلۂ تقدیر

عبد الحمید کمالی

سپنگلر اور اقبال دونوں ایسے مفکرین ہیں جن کا موضوع فکر تقدیر امم ہے۔ ہمارے عہد سے پیشتر مسئلۂ تقدیر کو انفرادی شخصی حیات کا مسئلہ سمجھا جاتا تھا۔ حیات ملی پر تقدیر کے تصور کا بہت ہی شاذ و نادر اطلاق ہوتا تھا۔ چنانچہ اقبال مندی، ظفریابی، نکبت و بدبختی اقوام سے نہیں، افراد سے وابستہ کی جاتی تھیں، اور مشاہیر پرستی کو ایک ہمہ گیر رواج کا درجہ حاصل تھا۔ مگر فکر انسانی کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ خیال رفتہ رفتہ صورت پزیر ہوا کہ خود اقوام نوامیس کی پابند ہوا کرتی ہیں اور کوئی نہ کوئی تقدیر ان میں بھی جاری و ساری ہوتی ہے۔ اس خیال کے فروغ پانے کی بنیادی وجہ مظاہر عمرانی کی بابت انسانی علم میں اضافہ ہے۔ جب مفکرین پر یہ بات عیاں ہوئی کہ حیات ملی افراد کی ذاتی حیات سے ایک کافی حد تک ممتاز امر ہے تب سے ہی تقدیر ملی کے مسئلہ کی بھی اہمیت محسوس کی جانے لگی۔

قدیم مورخین بلکہ ان سے بھی پیشتر غالباً قبل تاریخی زمانہ سے ہی انسان اس بات سے آگاہ تھے کہ قوموں کو عروج حاصل ہوتا ہے، اسکے بعد ان پر زوال طاری ہوجاتا ہے اور پھر وہ مٹ جاتی ہیں۔ چنانچہ عروج و انحطاط و فنا کے تصورات کا قوموں پر اطلاق کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کی ندرت پر کوئی مورخ یا مفکر فخر کرے یا جسکی اختراع کو وہ اپنی جانب منسوب کرے۔ قدیم سے تاریخیں انھی تصورات کے وسیلہ سے لکھی جاتی رہی ہیں۔ ابن خلدون البتہ پہلا مفکر ہے جس نے ان سارے مظاہر انسانی میں ایک خاص تقدیر کی کارفرمائی محسوس کی۔ یہ ایک ایسی بصیرت ہے جو اھل فکر میں اس سے پیشتر کہیں نہیں ملتی۔ وہ اس بصیرت پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ تقدیر اُمم کی وجودیاتی ہیئت، اسکے اجزائے ترکیبی، اسکی زمانی حرکیات وغیرہ کی ایک مکمل تحلیل پیش کرتا ہے جو اس بصیرت میں پوشیدہ ہے اور جو اسکے فلسفۂ تاریخ کے نام سے مشہور ہے۔ دراصل ابن خلدون نے پہلی مرتبہ ''کہنگی'' یا ''عمر رسیدگی'' (Ageing) کے تصور کا مصداق امتوں کو قرار دیا۔ اس سے پہلے ''کم سنی''، ''بلوغت'' اور ''پیرانہ سالی'' جیسے تصورات کے مصداق صرف افراد ہوا کرتے تھے۔ مورخین یہ تو کہہ سکتے تھے کہ ایک مدت ابھی تو آغاز ہے یا قدیم

ہے ، مگر اسپر "کم سنی" یا "خرد سالی" کے مقولہ کا اطلاق بالکل نئی بات تھی ۔ اسی طرح وہ یہ تو کہہ سکتے تھے کہ ایک قوم یا دولت روبہ زوال ہے، مگر یہ کہ اسپر ایام کی گردش کا اثر ہوا ہے یا یہ کہ اس پر بڑھاپا طاری ہو گیا ہے ان کی سمجھ میں نہیں آسکتا تھا ۔ ابن خلدون کا بے مثال کارنامہ یہی ہے' جس سے فکر انسانی میں بیش بہا اضافہ ہوا ، کہ اس نے اقوام اور دول کو بھی عمر رسیدگی یا کہنگی سے متصف اور گردش ایام کے قانون کی پابند خیال کیا ۔ گردش ایام سے ایک نومولود جماعت ابتدائی مدارج طے کرتی ہے ۔ وہ دولت بنتی ہے ، پھر وہ بالغ ہوتی ہے ، اس کے سارے کمالات ظاہر ہوتے ہیں ۔ پھر اس پر موٹاپا چڑھ جاتا ہے ، پھر اسے بڑھاپا آگھیرتا ہے ، پھر وہ رہودگی کا شکار بن جاتی ہے ۔ ابن خلدون کا دوسرا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اس قانون کو کوئی ماورائی یا سری طلسم بنا کر پیش نہیں کیا ۔ بلکہ خود ہیئت اجتماع سے اسے اخذ کیا ۔ وہ عمرانی عناصر ترکیب جن سے ہر "دولت" کا خمیر تیار ہوتا ہے ان ہی کے عمل و رد عمل سے یہ قانون صورت پکڑ جاتا ہے اور قوم اپنے مدارج حیات طے کرتی ہے ، یہاں تک کہ وہ فنا ہو جاتی ہے ، اور کوئی دوسری دولت اس کی جگہ لے لیتی ہے ۔ اس طرح ابن خلدون نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کسی ملک یا دولت کی تقدیر کا راز خود اس کے خمیر میں پوشیدہ ہوتا ہے ۔ ایک مخصوص عمرانی حرکیت ہے جس کے ذریعہ کوئی ملک وجود میں آتا ہے ۔ اسی کے جسد کے اندر پائے جانے والے سماجی عناصر اسباب و علل کے طور پر کام کرتے ہیں ۔ پھر وہ بلوغت میں قدم رکھتا ہے ۔ بلوغت کے بعد لازماً اس پر بڑھاپا آجاتا ہے اور اور پھر اس کا سقوط ہو جاتا ہے ۔ ابن خلدون اس عالمگیر تقدیر سے کسی دولت کو مستثنیٰ نہیں کرتا ۔ اس نے ۱۴۰۵ء میں وفات پائی ۔ اس کے تقریباً پانچ سو سولہ سال بعد سپنگلر نے اسی موضوع پر قلم اٹھایا ۔ سپنگلر کی فکر بھی بڑی حد تک ابن خلدون کی فکر کے سے انداز پر ہے ، مگر ایک بین فرق بھی دکھائی دیتا ہے ۔ جہاں ابن خلدون ملک یا دولت کو سماجی اکائی کے طور پر موضوع فکر قرار دیتا ہے سپنگلر اقوام و ملل بلکہ بڑے بڑے تمدنوں کو موضوع فکر قرار دیتا ہے ۔ دول تو آنی جانی چیزیں ہیں ۔ برطانیہ میں کتنے خاندان آئے گئے ، کتنے درباروں نے حکومت کی مگر برطانوی مزاج اور تمدن ایک مستقل چیز ہے ، جو تاریخ انسانی میں زیادہ پائیدار مظہر ہے ۔ خود اس مظہر کی کیا تقدیر ہے جس کے اندر خاندانوں اور درباروں کا عروج و زوال ایک گریز پا سلسلہٗ حوادث ہے ؟ ۔ در اصل سپنگلر کا موضوع اس قبیل کا بڑا مظہر تھا ، بلکہ اس سے بھی بڑا جیسے کل مغربی تمدن یا کل اسلامی تمدن وغیرہ ۔ وہ اس بڑے مظہر پر کہنگی کے تصورات کا اطلاق کرتا ہے ۔ یہ دائرہٗ اطلاق بہت وسیع ہے ۔ اس میں علم ، آرٹ ، فن ، سائنس وغیرہ سب آجاتے ہیں ۔ ابن خلدون کے دائرہٗ اطلاق

میں صرف قبیلوں کا یا اجتماع کا قوت پکڑنا ، وسعت اختیار کرنا ، ملک گیری کرنا ، پھر بدنظمی کا شکار ہونا ، ٹکڑے ٹکڑے ہوجانا وغیرہ آتے ہیں ۔ سپنگلر کی فکر اپنے عظیم مظہر کے ساتھ ساتھ اس کے جملہ روحانی مظاہر اور انسانی عمل کے جملہ ثمرات کا احاطہ کرتی ہے اور ان سب پر تقدیر کے ان مقدمات کا اطلاق کرتی ہے جن کا عام یقین ابن خلدون نے کیا تھا ۔ وہ بالکل شروع ھی میں تمام تمدنوں کو حیاتیاتی مظاہر قرار دیتا ہے اور بہت واضح طور پر ان پر خرد سالی ، جوانمردی ، پیرانہ سالی کا اطلاق کرتا ہے ۔ جس طرح ایک حیوان ان مدارج سے گزرتا ہے ، ٹھیک اسی طرح ایک تمدن بھی ان سے گزرتا ہے ۔ یہ ایک ایسی تقدیر ہے جس سے اس کو کوئی مفر نہیں اور بالآخر وہ فنا ہوجاتا ہے ۔ بہر حال ابن خلدون اور سپنگلر دونوں کا کارنامہ یہ ہے کہ "عمر" جیسی وجودیاتی حقیقت جس کو اهل فکر صرف حیوانات بشمول انسان سے ھی مخصوص سمجھتے تھے یا پھر انسانی مصنوعات سے ، اس کو انہوں نے وسعت عطا کی اور قوموں اور ثقافتوں کو بھی اس کے دائرہ میں لے آئے ۔ ان دونوں کے براہ راست یا بالواسطہ اثرات سے دانش ور اب اس بات کو جاننے پر مجبور ہوئے کہ عروج و زوال تاریخی اتفاقات نہیں بلکہ تقدیری قانون کے نتائج ہوتے ہیں ، اور تاریخ کا کوئی واقعہ یونہی نہیں ہوگیا بلکہ اس کی تہ میں ایک ھی مخصوص تقدیر ہے جو اس کے ہر ایک معاملہ کے ساتھ لگی ہوئی ہے ۔ اقبال کی فکری تربیت میں ان دونوں مفکرین کو بڑا دخل ہے ۔ چنانچہ ان کی فکر میں قوموں کی تقدیر اہم ترین موضوعات میں سے ہے بلکہ یوں کہیئے کہ ان کی آخری دور کی شاعری اور فلسفیانہ کاوشیں ہر جہت سے اسی موضوع سے متعلق ہیں ۔ اگرچہ وہ ابن خلدون اور سپنگلر سے متاثر ہیں اور ان کے کئی ایک بیانات ان مفکرین کے نقش ثانی یا ثالث معلوم ہوتے ہیں ، مگر ایک بات ہے جو ان دونوں سے انکی فکر کو ممتاز کرتی ہے وہ ان کا یہ احساس ہے کہ گو تقدیر کا عمل ہر ملت اور سماج میں جاری ہے ، مگر یہ ضروری نہیں کہ سب کے لئے ایک ھی تقدیری قانون ہو ۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ ان نتائج سے اتفاق نہیں کرتے کہ آخر کار ہر دولت کو دور ایام کے ہاتھوں فنا ہے یا یہ کہ ہر قوم یا تمدن انجام کار فنا ہو جاتا ہے ۔

بعض اهل قلم یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال کسی تقدیر کے قائل نہیں ہیں اور یہ کہ ان کے فلسفہ میں سارا زور تقدیر سازی پر ہے ۔ اس طرح وہ "جبر" کے مقابلہ میں "اختیار" کا مسلک رکھتے ہیں ۔ مسلم افکار کی تاریخ میں ، اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ معتزلہ کے جانشین معلوم ہوتے ہیں ، نہ صرف معتزلہ کے بلکہ ماتریدین کے ۔ غرض وہ اس بات میں اشعریوں کے مخالف معلوم ہوتے ہیں ۔ انسان کوئی کام اختیار سے کرتا ہے یا مشیت سے ؟ ماتریدیوں کا جواب یہ تھا

که اختیار ہے۔ اشاعرہ بشمول غزالی کا جواب یہ تھا کہ مشئیت ہے۔ نظریہ' اکتساب کے دریعہ غزالی نے اپنے جواب کو پر تکلف تو بنا لیا تھا، مگر تھا ان کا مسلک جبر ہی ۔ مذکورہ بالا اہل قلم کے خیال میں اقبال کا تعلق پہلے گروہ سے ہے جو اختیار کا قائل ہے۔

مگر اصل یہ ہے کہ اقبال مشئیت کے قائل ہیں۔ واقعات میں مشئیت کا قانون جاری و ساری ہے۔ مگر خود مشئیت اقبال کے خیال میں کسی ایک سلسلہ کی پابند نہیں ، اس کے بہت سے سلسلے ہیں۔ اس بارے میں کہ ان سلسلوں میں سے کون سا سلسلہ ایک فرد انسانی میں نمودار ہوتا ہے یا ایک قوم کا وجود ظاہر کرتا ہے۔ اقبال اس نتیجہ تک پہنچے کہ اس کا انحصار خود اس فرد یا قوم کی ماہیت پر ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہر انفرادی یا قومی حادثہ کے پیچھے انفرادی اختیار یا قومی اختیار سبب نہیں ہوتا بلکہ ایک مخصوص جبریت ہوتی ہے جو اس فرد یا قوم کی فطرت میں ہوتی ہے، جس کے سبب اس کی زندگی کے حادثات اور واقعات نمودار ہوتے ہیں۔ مگر کیا کوئی فرد یا قوم اپنی فطرت بدل سکتی ہے؟ حادثات کا ایک سلسلہ متروک ہو کر کوئی دوسرا سلسلہ جاری ہو سکتا ہے؟ اقبال اس امکان کے بارے میں رجائی ہیں ، ان کا جواب اثبات میں ہے اور یہ وہ مقام ہے جہاں وہ اختیار کے قائل ہیں۔ اس طرح ان کے نظریہ جبرو اختیار میں ایک تازگی ہے ، ایک ایسی گہرائی ہے جو ماتریدیت میں نہیں، نہ اشعریت میں ہے۔ نیز ان کی خیال آرائی ابن خلدون و سپنگلر کے مقابلہ میں زیادہ طرح دار ہے وہ ان کی طرح جبری ہیں اور نہیں بھی۔ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ ہر فلسفہ میں چاہے اس کا موضوع وجود ہو یا اخلاق ایک پہلو پیغام کا ہوتا ہے۔ سپنگلر اور اس کے پیش رو ابن خلدون آخر کیا پیغام دیتے ہیں؟ ان کا پیغام آخر کار موت کے علاوہ کیا ہے؟ انکے افکار دولت یا قومی حیات کے لیے ''موت'' کو آخری منزل قرار دیتے ہیں اور فنا کو وجوب کا درجہ دیتے ہیں۔ اقبال فنا کے منکر نہیں ، مگر اس سے انکار کرتے ہیں کہ فنا ایک وجوب یا لازمی انجام ہے چناں چہ وہ اس کو وجوب کے درجے سے سرکا کر امکان کے درجے میں رکھتے ہیں۔ اس امکان کے پہلو بہ پہلو ''زندگی'' اور '' احیا'' '' کا بھی امکان ہے۔ دونوں امکانات ایک ملت کے سامنے ہوتے ہیں ، مگر ہر امکان ایک منزل ہے جس تک جانے والے راستے خاص اسی سے مخصوص ہوتے ہیں۔ جو قوم حیات پرور راہ پر چلے گی اس کے لئے ایک احیا' کے بعد دوسرا احیا' ہوگا اور جو مرگ افزا راہ پر چلے گی وہ فنا ہو جائے گی ، ایک موت کے بعد دوسری موت اس کی منتظر ہوگی۔ قوموں کا نہیں بلکہ راہوں کا تعین ہر قوم کے دائرہ' اختیار میں ہے، خواہ وہ اس اختیار کا مقا[م] حاصل کرے یا نہ کرے۔ راہ میں قدم قدم پر پیش آنے والے واقعات اس را[ہ]

کے نشیب و فراز کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ ان پر اختیار نہیں ہوا کرتا ، نہ افراد کا نہ قوموں کا ۔

ابن خلدون اور سپنگلر صرف ایک تقدیری قانون کو اٹل مانتے ہیں جو اس کا غماض ہے کہ ان کے خیال میں انسانوں کی فطرت ایک عالمگیر کلیہ ہے جو اٹل ہے اور جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ۔ اسی بنیادی مقدمہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سب کی تقدیر ایک ہے ۔ تمام افراد اور اقوام منزل بہ منزل ایک ہی نصیب سے دو چار ہوتے ہیں ۔ فلسفہ اقبال میں "نا تغیر پذیر فطرت" کے تصور سے ابا پایا جاتا ہے ۔ خود عام انسانی تجربہ بھی ہے کہ طرح طرح کے آدمیوں سے واسطہ پڑتا ہے ۔ کوئی تو آدمی کی جون میں شیر ہوتا ہے ، کوئی چوہا ، کوئی سانپ تو کوئی کچھ اور مثلاً شاہین ۔ پھر آدمی اپنے آپ کو بدلتا ہوا بھی دیکھا گیا ہے ۔ یہ جون بدلنا ہے ، فطرت کی تبدیلی ہے ۔ یہ تبدیلی اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے مگر پھر مستقبل کے اعمال کا سبب بھی بنتی ہے ۔ صحیفہ آسمانی میں ایسے لوگوں کا عبرت آموز بیان ہے جو انسان سے گر کر ریچھ اور بندر بن گئے ۔ آپ اس کو اواگون کہہ سکتے ہیں ۔ اواگون کے سلسلے میں مظہر جان جاناں جو ایک مشہور صوفی اور دانش ور تھے ان کا ایک بیان یہاں پر بے محل نہ ہوگا ۔ " مقامات مظہریہ " میں فرماتے ہیں : " جہاں تک مسئلہ تناسخ کا تعلق ہے اس پر اعتقاد رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا " ۔ در اصل مسئلہ تناسخ اس حقیقت کا بیان ہے کہ فطرت ایک حال پر نہیں رہتی ، وہ تغیر پذیر شے ہے اور اس کی تبدیلی سے انسان کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے ۔ جیسی اس کی فطرت ہو جاتی ہے اس کے اعمال اسی فطرت کے مطابق ڈھل جاتے ہیں ۔ یہی اس کی تقدیر ہے اور جب اس کی فطرت کچھ اور بن جاتی ہے تو اس نئی فطرت کے مطابق اس کے اعمال ہونے لگتے ہیں اور وہ نئی تقدیر کا مالک ہو جاتا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ بہت پرانے زمانے سے انسانیت کی میراث تھا ، مگر پھر اس میں اس طرح بگاڑ ہوا کہ اس کی اصل روح فنا ہوگئی ۔ مثلاً مہا بھارتی تہذیب میں یہ ورنوں یا جاتیوں کے نظام سے نتھی کیا گیا اور پھر اس کو سنسار چکر کے نظریہ سے ملایا گیا ۔ حالاں کہ یہ عقیدہ اس قابل تھا کہ اس کو روز مرہ کی زندگی کا جزو بنایا جاتا ، حیات بعد ممات کے طویل سلسلے سے تو اس کا مطلب فوت ہو جاتا ہے ۔ اول اور آخر کی جدل یہیں ہماری زندگی میں ہر آن برپا ہے ۔ ہر لمحہ ایک اول ہے اور ہر لمحہ ایک آخر ہے ۔ بحیثیت اول وہ نیا امکان ہے اور بحیثیت آخر وہ ثمر ہے گزرے ہوئے واقعات کا ۔ اس کے علاوہ یہیں اسی زندگی میں لوگوں اور قوموں کی کایا پلٹ ہوتی ہے ، افراد جون بدلتے ہیں تاریخ کے صفحات نے ممولوں کو شاہین بنتے دیکھا ہے ، اور شاہینوں کو لقا کبوتر ۔ اقوام کی ہر جون ایک تقویم اور ہر تقویم ایک تقدیر ہے ۔

ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ ہو یا سپنگلر کا نظریۂ تقدیر دونوں اس عمیق بصیرت سے خالی ہیں جو کسی نہ کسی طرح بہت ہی پرانے عصروں سے کل انسانیت کی میراث تھی۔ اسلام کے سب سے بڑے تہذیبی کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے عقیدے کو نہایت خالص کرکے، ہر کھوٹ اور میل سے پاک کرکے، دوبارہ انسانیت کے حوالے کیا۔ غالباً اس میں سب سے بڑا کھوٹ یہ ملایا گیا تھا کہ خود وجود انسان کو ''گناہ'' قرار دیا گیا تھا۔ ایسے مذاہب نمودار ہوئے جنہوں نے انسانی فطرت کی پستی کا عقیدہ راسخ کرنے کی کوشش کی۔ اسلام نے اس کو باطل کیا اور یہ تعلیم دی کہ ''ہم نے انسان کو اچھی تقویم پر اٹھایا پھر اس کو پستیوں کی پستی میں رد کیا، مگر ہاں سوائے ان کے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کئے۔'' یہ آیات الٰہیہ در اصل انسان کا فلسفۂ تقدیر ہیں، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اچھی تقویم تمام انسانیت کی اصلی میراث ہے۔ لیکن اس میراث کے ثمرات اس طرح زائل ہو سکتے ہیں کہ انسان پستیوں کی پستی تک پہنچ جاتا ہے اور کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے، مگر ہاں جو لوگ اپنا ایمان تازہ کریں اور نیک کام کریں ان کے لئے ہر وقت مژدہ ہے کہ وہ اس تقدیر سے استثنیٰ پا جاتے ہیں اور اچھی تقویم ان کو کہیں اور بلندیوں پر لے جاتی ہے، بہتر سے بہتر تقویم ان کی تقدیر ہوتی ہے۔ ابن خلدون کے نظریۂ تقدیر کی روح میں ایک ہی تقویم کا تصور ہے، سب اجتماعات یا دول کا ایک ہی قانون پا ربنہ ہے، سب ایک ہی سلسلۂ حوادث کی منزلوں سے گزرتے ہیں۔ یہ ایسی تقویم ہے کہ ان کی تخریب کا سامان خود ان ہی میں ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک منزل پر آکر وہ پارہ پارہ ہو جاتے ہیں۔ ابن خلدون اسی قانون تقویم کے سہارے وہ سب کچھ جو تاریخ ملت اسلام میں ہوا اس کا جواز پیش کرتا ہے۔ مثلاً خلافت سے ملوکیت میں تبدیلی اس کے خیال میں اسی تقویمی قانون اجتماع یا دولت کے سبب سے ہوئی۔ پھر دولت اسلام کا ٹکڑوں میں بٹ جانا بھی اسی کے سبب سے ہوا۔ یہ تقویم ایک کلی قانون ہے۔ سب اجتماعات اسی طرح بنتے ہیں کہ ایک فائق قبیلہ فائق تر خاندان اپنے فائق ترین فرد کی رہنمائی میں دوسرے قبیلوں پر سیادت قائم کرکے ایک اجتماع کی بنیاد ڈالتا ہے۔ یہ اصول عصبیہ ہے۔ اسی سے قوموں، دولتوں، اور سلطنتوں کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس کے بعد ابن خلدون اس ہیکل اجتماع کے عناصر کی تحلیل کرتا ہے۔ اور ان کے مدارج کی تفصیل مرتب کرکے ان کے فنا ہونے تک کے ادوار کی تقویم تیار کرتا ہے۔ مگر ہماری تاریخی اور عمرانی معلومات ابن خلدون کے عہد سے کئی گنا زیادہ ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ کئی اجتماعات اسی تقویم پر بنے جن کا خاکہ ابن خلدون نے پیش کیا ہے۔ مگر ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ پچھلے زمانوں اور بالخصوص قرون وسطیٰ کے بعد سے جو بہت سی قومیں اور اجتماعات انسانی وجود میں آئے، ان کی تقویم کی طرح دوسری رہی ہے۔ خود

پاکستان ایک خاص تقویم پر وجود میں آیا ہے۔ ابن خلدون کی بصیرت پر کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس نے جس تقویم کی تفصیل کی اور جس تقویم کے واقعات و حادثات کی پیش بینی کی بلا شبہ اس تقویم میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ جو اجتماعات اسی تقویم پر اٹھائے گئے ان کو اسی تقدیر کا سامنا کرنا پڑا جس کا حال اس مفکر نے لکھ دیا تھا ، مگر جو اجتماعات اس تقویم پر نہیں اٹھائے گئے ، جن کی طرح اندازی دوسرے قوانین وجود کے تحت ہوئی تھی ، جن کے خمیر اور قالب میں دوسرے اجزاء شامل تھے وہ اس تقدیر کے اعادہ سے بچ گئے چنانچہ ان کی تقدیر کے جلو میں نئی قسم کے واقعات اور حادثات ظہور میں آئے۔ یہ ساری تنقید سپنگلر پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے ہاں تمام تہذیبیں ایک ہی تقویم سے اٹھتی ہیں ۔ ایک ہی طرح کی منازل سے گزرتی ہیں ، ایک ہی مقسوم کا اعادہ کرتی ہیں اور آخر کار ایک ہی طرح فنا ہو جاتی ہیں ، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا یہ افکار اس قسم کے ہیں کہ وہ خیال جو بہت قدیم سے انسانوں کی میراث تھا اس کے سراسر خلاف ہیں ۔ اگر تم شاہین ہو تو تمہاری تقدیر وہی ہے جو شاہین کی تقدیر ہے۔ اگر تم ممولہ ہو تو ممولے کے احوال تمہارا مقسوم ہیں ۔ تم شاہین بھی ہو سکتے ہو ممولہ بھی ، شیر بھی اور شتر مرغ بھی ، یہ سب کچھ تم پر موقوف ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے اس خیال کی ترویج کی پوری کوشش کی۔ چنانچہ ان کے ہاں شاہین ، کبوتر ، ممولہ ، ریچھ ، چیونٹی ، چمگادڑ وغیرہ کا جو ذکر ہے وہ شعری ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ اس کا عمیق فکری پس منظر ہے جو ان کو ابن خلدون اور سپنگلر سے جدا کرتا ہے، اور ان کو اس ابدی صداقت کا ترجمان بناتا ہے جس کی تعلیم دینے والے ہر زمانے میں آتے رہے ہیں۔ گو ہر زمانے میں ایسے افکار بھی پیدا ہوتے رہے ہیں اور ایسی ملاوٹیں بھی ہوتی رہیں جو ان تعلیمات کو بے اثر بناتی رہیں۔ یہ کیسی بات ہے کہ جب کوئی اجتماع نکبت و پستی میں گرفتار ہو اور وہ اس تلاش میں ہو کہ اس کا کوئی علاج بھی ہے تو ابن خلدون اور سپنگلر یہ تعلیم دیں کہ مزید پستی کے سوا کوئی علاج نہیں ، عمر رفتہ کو آواز نہ دو ، گردش ایام نہیں رک سکتی؟ تعلیمات الٰہیہ کے مطابق اس قسم کی تعلیم اس " احسن تقویم " سے ٹکراتی ہے جس پر اصلاً انسان کو اٹھایا گیا تھا ۔ پستی کے اندھیرے میں بھی ایمان کے چراغ سے روشنی ہو سکتی ہے اور نیک اعمال سے دنیا بدل سکتی ہے، آنے والی قضا کو ٹالا جا سکتا ہے ، قضا و قدر کا نیا سلسلہ جاری ہو سکتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ " ایمان " ہے کیسی شے جو قضا کو بھی معطل کر سکتی ہے؟ اس باب میں پہلے ہم سپنگلر سے رجوع کریں گے جو ہر تہذیب کی تقویم میں ایک مخصوص روحانیت کو اساسی خیال کرتا ہے۔ اس کی دانست میں ہر تہذیب

کی تہ میں کوئی نہ کوئی بدیہی ، وجدانی اور تحلیل ناپذیر شبیہہ ذات یا ذاتی صورت ہوتی ہے ، جس پر وہ تہذیب استوار ہوتی ہے ، اپنے جملہ اداروں ، مظاہر فنون ، مجلسی ہیئتوں میں وہ اسی شبیہہ کو مجسم کرتی ہے ، یہاں تک کہ اس کے جتنے ممکنات ہیں وہ سب کے سب ظاہر و باہر ہو جاتے ہیں اور اس تہذیب کے پھیلاؤ کا جسد بن جاتے ہیں - بعد ازاں اس میں کوئی بات ایسی نہیں رہ جاتی جو نئی ہو - تب اس تہذیب میں ٹھیراؤ آ جاتا ہے - پھر اس کے ہر ہر ادارہ پر تکلف ملمع کاری ہونے لگتی ہے - اس کے فن ، آرٹ فلسفہ اور علم بھی اسی تصنع اور بے جان ہئیت کا شکار ہو جاتے ہیں - پھر وہ تہذیب اپنے بوجھ تلے آپ دبنے لگتی ہے اور اس کی روح سخت گھٹن میں آتی جاتی ہے ، اس کی شریانیں اور باقتیں سخت ہو جاتی ہیں اور آخر کار وہ بے جان ہوکر فنا ہو جاتی ہے - اس نظریہ' تقدیر میں ایک طرح کی روحانیت ہے ، کیوں کہ اس میں تہذیبی تقویم کی اساس ایک خیال ، ایک شبیہ وغیرہ کو قرار دیا گیا ہے - کیا شبیہ ذات جو کسی تہذیب کی بنیاد میں ہوتی ہے ایمان ہے ؟ یہ ایمان ضرور ہے مگر بہت ادنیٰ معنی میں ایمان ہے - ایمان در اصل ارادہ و نیت کی تہذیب ہے جو ہر بات میں رہنما اصول ہوتا ہے - سپنگلر جس بسیط استعارہ ، بدیہی وجدان ، یا شبیہ ذات کو تہذیب کی اساسی ہیئت قرار دیتا ہے وہ محض جبلی عنصر معلوم ہوتی ہے - چنانچہ اس کے خیال میں تہذیب کا ہر حصہ ، ہر واقعہ ، ہر ادارہ ، ہر تجسم بے اختیار اس جبلت کی تشفی کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے شعور اور لا شعور دونوں پر حکمران معلوم ہوتی ہے - یہ ایک ایسی داخلیت ہے جس سے اس تہذیب کا کوئی حصہ ماوریٰ نہیں جاسکتا نہ کوئی فرد اس کے تصرف سے باہر ہوسکتا ہے - اصل ایمان اس کے برعکس روح کی بیداری ہے ، جبلتوں پر حکمرانی ہے ، ایک شعوری تجربہ ہے ، ایک نور ہے جس سے برائی بھلائی کی تمیز ہوتی ہے اور یہی ایمان وہ قوت ہے جو کسی جبلی تقویم میں جو تقدیر خفتہ ہوتی ہے ، اس کو معطل کر دیتا ہے اور ایسی تقدیر سے ہمکنار کرتا ہے جو صرف اس نور سے ہی پیدا ہو سکتی ہے جس سے احسن تقویم سجدہ' ملائک ہے -

ابن خلدون اور سپنگلر دونوں میں جبلی قانون کی سی جو کارفرمائی نظر آتی ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ در اصل ان کے نظریہ' تقدیر میں انسان کو ایک طبعی مظاہر کے طور پر لیا گیا ہے - آسمان ، تارے ، زمین' پتھر وغیرہ سب طبعی مظاہر ہیں - ان کی ایک مخصوص تقویم ہے - ان کا ہر حادثہ اسی تقویم کی پیداوار ہے - طبعیت کی قسم سے انسان کے لیے " جبلت "، ہے جو انسان میں اس کی تغیر ناآشنا فطرت کو فرض کرتی ہے - اس خیال کے مطابق جو کچھ ہوگا وہ بالقوہ اس فطرت میں پوشیدہ ہے - فطرت انسانی کے اس نظریہ میں نور ایمان کا کوئی مقام

نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس میں تمام ظہور، تمام تاریخ انسانی ایک مجبور یقین یا جبلی خیال کا سلسلۂ تعینات ہے۔

اقبال اپنے فلسفۂ انسانیت کی بنیاد " عالم امر " کے تصور پر استوار کرتے ہیں جو " عالم فطرت " سے بلند اور ارفع ہے۔ عالم فطرت کے نقطۂ نظر سے انسان کے سب اعمال جبلی ہیں۔ مگر عالم امر کے نقطۂ نظر سے اس کے اعمال ارادی ہیں۔ انسان کی تقویم " امر " پر ہوئی ہے۔ جب کہ افلاک و نجوم و جمادات و نباتات کی تقویم " فطرت " پر ہوئی ہے۔ امر پر مبنی تقویم "احسن تقویم" ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انسان جس کی تقویم " امر " پر ہوئی تھی وہ گر کر محض ایک خلقت بن جائے اور جس طرح عالم فطرت میں تقدیر کا اعادہ ہوتا ہے اسی طرح اعادۂ تقدیر اس میں بھی جاری ہو جائے۔ ابن خلدون اور سپنگلر کے نظریات تقدیر کی بنیادی کمزوری یہی ہے کہ ان کے سامنے عالم طبعیت تو ہے مگر " عالم امر" ان کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ عالم امر کی ایک جھلک بھی اگر وہ کہیں دیکھ لیتے تو ایک ہی تقویم پر وہ سب اجتماعات کی تقدیر نہ رقم کرتے۔ ان کی ترقیم کی بے مائیگی کا اس سے بڑھ کر کیا ثبوت ہوگا کہ وہ ہبوط آدم کی داستان سے خالی ہے۔ ان کے ہاں سب عالم، عالم طبعیت ہے، مگر کوئی مذہبی شعور ایسا نہیں جو ہبوط آدم کے قصہ، یا اس کے امکان سے لرزہ براندام نہ ہو۔ ہبوط آدم تو ایک زندہ اور ٹھوس حقیقت ہے، اسی طرح صعود آدم بھی۔ وہ اس لئے کہ انسان فطرت مجبور نہیں امر مختار ہے۔ ابن خلدون کی کوتاہ نظری کہ اسے ظہور اسلام، معاشرۂ نبوی کا قیام، خلافت اور خلافت سے ملوکیت میں تغیر میں ایک ہی فطرت یا عالمگیر قانون یعنی " عصبہ " کی کارفرمائی نظر آئی۔ اسے یہ دکھائی نہیں دیا کہ فاران کی چوٹیوں سے لے کر خلافت راشدہ تک عالم امر کے ارتسامات ہیں۔ اور خلافت سے ملت اسلام کی ملک میں تبدیلی ایک ہبوط آدم ہے۔ ہبوط آدم کے بڑے واقعہ کو دیگر مذاہب انسان کی ازلی پستی کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ گناہ کا بار انسان کی گردن پر ہے۔ اسلام نے اس واقعہ کو ازلی پستی کے تصور سے پاک کیا۔ اس نے نہ صرف یہ بتایا کہ ہر بچہ معصوم پیدا ہوتا ہے بلکہ یہ بھی بتایا کہ زندگی، خود ہبوط کی زندگی بھی، ایک مہلت ہے، اپنے کام سے انسان بلند ہو سکتا ہے، کسی گناہ کا بوجھ (وجوداً) ازلی و ابدی نہیں، انسان اچھے حالات سے برے حالات میں ہبوط کر سکتا ہے، مگر برے حالات بھی انسان کے ایسے مہبط ہیں جہاں سے وہ پھر صعود کر سکتا ہے۔ چناں چہ وہ مہلت ہیں اور ہر مہلت قابل قدر ہے۔ قدر کا یہ احساس عالم امر کا شعور ہے جو اس تقدیر کے سلسلے کو کاٹ دیتا ہے جس سے پستی سے مزید پستی، بد بختی سے اور زیادہ بد بختی پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ پستی سے

بلندی اور آتش نمرود سے گلزار ابراھیمی پیدا ہو ۔ اقبال کی مشہور نظم میلاد آدم کا موضوع یہی خیال ہے ۔ اس کے علاوہ اقبال نے موت یا فنا کے فلسفہ پر بطور خاص غور کیا ہے جس سے ان کے نظریہ تقدیر پر بڑی روشنی پڑتی ہے ۔ قبل اس کے کہ ہم اس کو بیان کریں یہ کہدینا نامناسب نہیں کہ فکری زندگی کے ابتدائی دنوں میں ان کے خیالات اس قبیل کے دوسرے اسالیب فکر سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھے جو ہر عروج کے بعد زوال کو عالمگیر قانون قدرت قرار دیتے ہیں اور جو اھل فارس میں ضرب المثل کے طور پر یوں مشہور ہے کہ "ہر کمالے را زوالے":

زندگی اقوام کی بھی ہے یونہی بے اعتبار
رنگہائے رفتہ کی تصویر ہے ان کی بہار

اس زیاں خانہ میں کوئی ملت گردوں وقار
رہ نہیں سکتی ابد تک بار دوش روزگار

اس قدر قوموں کی بربادی سے خوگر ہے جہاں
دیکھتا بے اعتنائی سے یہ منظر ہے جہاں

آہ! مسلم بھی زمانہ سے یونہی رخصت ہوا
آسماں سے ابر آزادی اٹھا ، برسا ، گیا

(بانگ درا: گورستان شاھی)

مگر اس خیال سے جلد ھی ان کے ھاں ایک خاص قسم کے گریز کی نشاندھی ہوتی ہے ۔ " بزم انجم " میں تاروں سے خطاب کرتے ہوئے التجا کرتے ھیں :

اے شب کے پاسبانو! اے آسماں کے تارو
تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمہاری

چھیڑو سرود ایسا ، جاگ اٹھیں سونے والے
رھبر ہے قافلوں کی تاب جبیں تمہاری

یہ التجا اس امر کی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ فنا اور زوال قوموں کی آخری تقدیر نہیں ہو سکتی ، گو اقبال کے خیال میں یہ بات درست تھی کہ

یہ کاروان ہستی ہے تیز گام ایسا
قومیں کچل گئی ھیں جس کی رواروی میں

شدت احساس نے اقبال کی رہنمائی اس خیال کی طرف کی جو تقدیر کے دوسرے رخ کو ظاہر کرتا ہے کہ اگر ہر عروج کے بعد زوال ہے تو زوال کے بعد عروج بھی ہو سکتا ہے۔ چناں چہ شمع اور شاعر منظومہ ۱۹۱۲ء میں جہاں وہ یہ کہتے ہیں :

تھا جنھیں ذوق تماشا وہ تو رخصت ہوگئے
لے کے اب تو وعدہٗ دیدار عام آیا تو کیا؟

اور

بجھ گیا وہ شعلہ جو مقصود ہر پروانہ تھا
اب کوئی سودائی سوز تمام آیا تو کیا؟

وہاں اس احساس سے بھی ان کا دل لبریز ہوتا ہے کہ

شام غم لیکن خبر دیتی ہے صبح عید کی
ظلمت شب میں نظر آئی کرن امید کی

اور کہتے ہیں کہ

نغمہ پیدا ہو، کہ یہ ہنگام خاموشی نہیں
ہے سحر کا آسماں خورشید سے مینا بدوش

مزید ع

راز اس آتش نوائی کا مرے سینے میں دیکھ
جلوہٗ تقدیر میرے دل کے آئینے میں دیکھ

اس سارے معاملے ، یعنی زوال ، پستی ، پھر آرزوئے عروج ، شعلہ نوائی، پر اقبال ''وجودیات '' کے نقطہٗ نظر سے غور کرتے ہیں ۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال والدہٗ محترمہ کی یاد میں '' ان کا مشہور مرثیہ ہے ۔ اس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ جب ہم دنیا کو دیکھتے ہیں تو یہی حکمت محکم معلوم ہوتی ہے کہ دہر کا ذرہ ذرہ تقدیر کا زندانی ہے ، آسمان مجبور ہے ، شمس و قمر مجبور ہیں اور گلزار میں غنچے کے سبو کا شکست ہو جانا انجام ہے ۔ غرض

نغمہٗ بلبل ہو یا آواز خاموش ضمیر
ہے اسی زنجیر عالمگیر میں ہر شے اسیر

لیکن اس تمام حکمت محکم کی تردید گریہٗ پیہم سے ہوتی ہے جو والدہ کی یاد میں رواں ہے ۔ یہ گریہٗ سرشار بذات خود وہ عرفان ہے (وہ ترجمان حقیقت ہے)

جس کے سامنے عقل سنگ دل شرمسار ہے۔ چناں چہ میرا آئینہ دود آہ سے روشن ہوا۔ تری تصویر (یاد) عجیب شے ہے کہ " جس نے وقت کی پرواز کا رخ بدل ڈالا ہے۔ اس عرفان سے معلوم ہوتا ہے اے غافل! کہ موت کا راز نہاں کچھ اور ہے۔ پانی کی سطح پر ہوا کا نقش یعنی حباب جنت نظارہ ہے مگر ہوا کتنی بیدردی سے اپنا نقش مٹا دیتی ہے؟ لیکن ع

پھر نہ کر سکتی حباب اپنا اگر پیدا ہوا
توڑنے میں اس کے یوں ہوتی نہ بے پروا ہوا

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ موت اس کی قوت تعمیر کی دلیل ہے اور انسان ان مظاہر فطرت سے کہیں بلند ہے۔ یہ تو وہ ہستی ہے جس کی نظر افلاک کی طرف ہے، جس کے مقاصد قدسیوں کے مقاصد سے بھی پاکیزہ تر ہیں، جو محفل قدرت میں مثل شمع روشن ہے، جس کی وسعت فطرت میں آسمان ایک نقطہ سے زیادہ نہیں پھر اس کے لئے تخریب محض تخریب کے لئے کیوں کر ہو سکتی ہے؟

شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟

پھر اقبال گل سے تشبیہ لاتے ہیں کہ تخم گل کی آنکھ زیر خاک ہوتی ہے مگر بیدار رہتی ہے۔ جس طرح خاک میں دب کر بیج اپنا سوز نہیں کھوتا اور پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے اسی طرح انسان کا حال ہے کہ یہ موت سے قبائے زندگی پاتا ہے۔ لحد اس کی اس پراگندہ قوت کی شیرازہ بند ہے جو گردن گردوں پر کمند ڈالتی ہے۔ چناں چہ موت ایک تجدید ہے، یہ تجدید مذاق زندگی ہے اور خواب کے پردے میں بیداری کا پیغام ہے۔ پھر اقبال شب تار کے بعد سپیدۂ سحر کی نمود کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یہ قانون بیان کرتے ہیں:

یہ اگر آئین ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح
مرقد انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح؟

صرف اس موت تک یہ خیال آرائی محدود نہیں ہے جس کا ذائقہ ہر انسان کو چکھنا ہے بلکہ در اصل اسلام کے کل نظریۂ تقدیر کی تفسیر ہے۔ انسان اسفل السافلین کی طرف رد کیا گیا، مگر یہ رد انسان کے مستقبل پر مہر نہیں ہے، اس کی خفتہ قوتوں کی بیداری کا سامان ہے۔ پستی وہ لحد ہے جو قوت تعمیر کی شیرازہ بند ہوتی ہے۔ یہ ایسی نشاۃ جدید ہے جو نشاۃ سابقہ سے زیادہ شان‌دار ہوا کرتی ہے۔ ابن خلدون کو آئین زندگی کی صرف یہی حد معلوم ہے کہ اجتماعات پستی کے

غار میں جا گرتے ہیں ، ان کا سبو ٹوٹ کر چکنا چور ہو جاتا ہے ، تاریخ عالم ہلاکت کی کارگاہ ہے ۔ سپنگلر اس ہلاکت خیزی کو حیاتی خصوصیت قرار دیتا ہے تہذیبیں نباتاتی مظاہر کی طرح ہیں ۔ ہر پودا بڑا ہوتا ہے ، برگ و بار لاتا ہے ، پھر خزاں رسیدہ ہو جاتا ہے ، اور قوت نمو سے محروم ہوکر ٹھنٹھ کا ٹھنٹھ رہ جاتا ہے ۔ اسلام کے نزدیک یہ مشاہدہ محض ظاہری اور سطحی ہے ، چناں چہ ہر خزاں بہار کا پیش خیمہ ہے ۔ ہر قعر لحد میں زندگی کی جوت ہے کہ حیات خوابیدہ میں آثار زندگی پوشیدہ ہوتے ہیں ۔ چناں چہ وہ نشاۃ جدید سے آراستہ ہوتی ہے ۔ یک بارگی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ تھم گیا ہے ۔ یہ موت ہے ۔ مگر پھر زمانہ رواں دواں ہونے لگتا ہے ۔ یہ نشاۃ جدید ہے ۔ جو لوگ زمانہ کا ایسا تصور رکھتے ہیں کہ پے بہ پے ایک آن کے بعد دوسری آن ہے اور ہر آن دوسری کےمماثل ہے ، وہ زمانہ کے وجدان سے محروم ہیں ۔ حیاتی زمان کی انہیں خبر نہیں ہے حیاتی زمان میں کوئی آن دوسری آن کے مماثل نہیں ہوتی او زمانہ کی رفتار کبھی یکساں نہیں رہتی، وہ ٹھیر بھی جاتا ہے اور ٹھیرنے کے بعد پھر رواں بھی ہو جاتا ہے ۔ چناں چہ اگر عناصر کا اعتدال بگڑ جاتا ہے اور قوتوں کا شیرازہ بکھر جاتا ہے تو پھر حیات کی اسی خاکستر میں سے زندگی کی چنگاریاں نکلنے لگتی ہیں ، مرنے والا اٹھ کر بیٹھ جاتا ہے ، اور یہ تخلیق نو پہلی تخلیق سے زیادہ شان دار ہوتی ہے ۔ ہر مقام سافل انسان کے لئے چیلنج ہے اور اس چیلنج کا وہی حیات پرور جواب دے سکتے ہیں جنھوں نے ایمان کو تازہ کیا اور اپنے اعمال کو صالح کیا ۔

اسلام نے اپنے آئین تقدیر کو مزید اس طرح واضح کیا ہے ۔

فلا اقسم بالشفق ۔ و الیل و ما وسق ۔ و القمر اذا اتسق ۔ لترکبن طبقاً عن طبق ۔ لیکن نہیں! شفق کی قسم ہے ۔ (یعنی میں شفق کو گواہ کرتا ہوں) اور رات کی قسم جو اس پر چلی آتی ہے ۔ اور چاند کی قسم جیسا کہ وہ بڑھ کر پورا ہو جاتا ہے کہ تم (بے شک) ایک طبق کے بعد دوسرے طبق پر چڑھوگے (القرآن: ۸۴: ۱۶—۱۹)۔ یہ آیات تقدیر انسانی (افراد و اقوام) کا ضابطہ معین کرتی ہیں ۔ اس زمان حیاتی کی منطق کو بیان کرتی ہیں جس میں تاریخ انسانی کے اوراق پلٹے جاتے ہیں ۔ ان آیات معظمہ کی شان کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کہ ان کے فوری بعد خدا وند قدوس یہ دریافت کرتا ہے کہ " فلما لھم لا یومنون. و اذا قری علیھم القرآن لا یسجدون. اور کیا بات ہے کہ وہ (اس پر) ایمان نہیں لاتے؟ اور جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ہے وہ سجدہ نہیں کرتے؟ " یہ آیت سجدہ ہے جس کے سننے کے بعد مومنین پر سجدہ واجب ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں پر اتنا بڑا علم خدا وند قدوس نے دیا ہے کہ اس علم کی عظمت اس کو واجب کرتی ہے کہ اس کی تلاوت کے بعد انسان سر بسجود ہو جائیں ۔ یہ علم

تقدیر کا علم ہے اور اس پوری سورۃ کا نام " انشقاق " ہے جس کی یہ آیات حصہ ہیں ۔ خود اس نام یعنی انشقاق میں علم کی کتنی معنویت پوشیدہ ہے ، عارفان تقدیر کا کام ہے کہ وہ اس پر بھی غور کریں ۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مکی سورتوں کا ایک کافی بڑا حصہ علم تقدیر پر مشتمل ہے اور الہامی فلسفہ تاریخ ہے ۔ چناں چہ ان میں کئی سورتوں میں کسی نہ کسی ساعت ، پہر یا وقت کے حصے کو گواہ بنایا گیا ہے ۔ بالخصوص ان سورتوں میں تقدیر کا کوئی نہ کوئی پہلو روشن کیا گیا ہے ۔ یہاں تک کہ قوموں کے جنگ و جدل فتوحات وغیرہ میں پوشیدہ تقدیر کو یوں بیان کیا گیا ہے ۔ قسم ہے دوڑتے ہوؤں کی اور (قسم ہے) آگ جلانے والوں کی اور (قسم ہے) صبح صبح اچانک حملہ کرنے والوں کی ۔ ربت اڑاتے ہوئے کہ اس طرح وہ در آتے ہیں ، بے شک انسان اپنے خدا کا ناشکر گزار ہے اور بے شک وہ (خود انسان) اس کا شاہد ہے اور بے شک فوائد (منافع) کی محبت اس میں شدید ہے ۔ وہ اس کو نہیں جانتا کہ کس طرح وہ کہ جو قبر میں ہے پھر اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور جو کچھ سینوں میں ہے وہ باہر آجاتا ہے ۔ یہ بے شک تیرا رب آج ( کے دن بھی ) اس سے خبیر ہے ۔ یہ سورہ عادیات کا ترجمہ ہے ۔ ابتدائی آیتوں میں حملہ آوروں کی آمد کا جیتا جاگتا مرقع کھینچا گیا ہے ۔ کہ کس طرح وہ فلک شگاف نعرے لگاتے ہوئے بڑے جوش و خروش سے روانہ ہوتے ہیں ۔ خدا نے اس امر کو بھی گواہ بنایا ہے ۔ پھر کس طرح وہ آگ روشن کرتے ہیں (غالباً پڑاؤ کی طرف اشارہ ہے ) ، یہ امر بھی گواہ بنایا گیا ہے ۔ پھر اس بات کو بھی گواہ بنایا گیا ہے کہ کس طرح وہ صبح صبح حملہ شروع کر دیتے ہیں اور در آ کر چھا جاتے ہیں ۔ یہ سب کچھ صحیح مگر انسان ، نکتے کی بات ہے ، بڑا ناشکرا ہے ، ناشکرا پن بڑی جامع بات ہے اس میں انسان کے بے پروا ہونے سے بے حس ہونے تک سب ہی بات آجاتی ہے ، مذکورہ سورہ میں اس پر خود انسان کو شاہد کیا گیا ہے ۔ نیز یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی فتوحات اور حب دولت ہے جو اس کو متشدد (سخت) بنا دیتی ہے ۔ پھر کیا ہوتا ہے ؟ اس سختی میں ، بے لوچی میں ، نا شکرے پن میں وہ اس تقدیر کو نہیں دیکھتا کہ جو مردہ ہوتا ہے اور قبر کے طبق میں ہے ، وہ کس طرح اٹھایا جاتا ہے اور وہ نہیں جانتا کہ سینوں میں جو مستور ہے وہ کیسے ظاہر ہوکر حقیقت بن جاتا ہے ۔ یہ عضوی تقدیر ہے ۔ جمادات ، نباتات کی نہیں بلکہ انسان کی ۔ کوئی شک نہیں کہ جنگ پلاسی اور بکسر سے لے کر تسخیر و زنگا پٹم اور ۱۸۰۷ء کی تسخیر و فتح باب تک حملہ آوروں کے لئے فتح و ظفر کا زمانہ تھا ۔ اور کوئی شک نہیں کہ اقوام ہند نے ۱۸۰۷ء سے ۱۹۰۵ء تک ایسی زندگی بسر کی جیسی قبر کی اندھیری رات میں ہوتی ہے ۔ اسی شب تار کی تیرہ بختیوں سے یہ اقوام بیدار

ہوئیں اور یہ ہوا کہ جو سینہ میں چھپا ہوا تھا وہ روز روشن کی طرح پورے ملک میں بکھرا ہوا تھا ۔ چناں چہ خزاں رسیدہ چمن میں باد بہاری نیا پیام لائی ۔ فاتحین و مفتوحین کے عضوی رشتوں کی یہ منطق پوری تاریخ عالم میں کارفرما رہی ہے ۔ دور ملوکیت میں بھی ایک خاندان کے بعد دوسرا خاندان اسی طرح ابھرتا رہا ہے ۔ عضوی تقدیر کا ایک بنیادی عنصر یہ ہے کہ ارباب اختیار، اقوام و حشم و دولت پر بے علمی کم آگہی اور بے خبری ضرور طاری ہو جاتی ہے وہ متشدد ہو جاتے ہیں اور بھول جاتے ہیں کہ لحد سے بھی زندگی کے عناصر ترکیب پاکر ان کا تختہ الٹ سکتے ہیں ۔ حیات کی یہ منطق تاریخ کی ہر مرتبہ نئی جلد ترتیب دیتی ہے ۔ سورہ تکاثر میں فراوانی کا تذکرہ ہے، نری فراوانی صرف فراوانی (جو ہمیشہ قلت سے مقابل ہوتی ہے) ۔ ہم یہاں اس سورت کی ترجمانی کرتے ہیں ۔ یہ سورۃ اس بات سے آگاہی کرتی ہے کہ " فراوانی تم کو (جادہ سے) ہٹا دیتی ہے یہاں تک کہ تم قبر تک پہنچ جاتے ہو ۔ مگر تم جلد دیکھو گے ۔ نہیں بلکہ تم ضرور دیکھو گے (کلا سوف تعلمون. ثم کلا سوف تعلمون)۔ یہاں پر ثم کی تاکید اس بات کی دلیل ہے کہ یہ منظر تم بار بار دیکھو گے ۔ کیا دیکھو گے؟ ممکن تھا کہ اس سے پیشتر بھی تم اس بات کو ایک علم الیقین سے پا لیتے (اور اپنے کو بدل لیتے بصورت دیگر) تم ضرور جحیم دیکھو گے اور اس دن تم سے تمہاری نعمتوں کے بارے میں پوچھا جائے گا ۔ ان آیات میں اتنی عمومیت ہے اور کچھ اس انداز سے دیکھنے کی تکرار ہے کہ جحیم کے لئے حیات بعد ممات کا انتظار کچھ لازمی نہیں معلوم ہوتا ۔ جحیم کا تجربہ بار بار ہو سکتا ہے ہاں اس تجربے سے بچ سکتے ہو اگر اس کا پہلے سے اندازہ کرکے تم راہ تبدیل کرلو ۔ جحیم کا تجربہ ایسا ہوگا کہ اس کثرت کا اور ان نعمتوں کے لئے تمہیں جواب دہ ہونا پڑے گا ۔

اقوام و ملل کی یہ تقدیر ہے ۔ تمول و جاہ والی قوموں اور جماعتوں کے لئے حیاتی منطق یہ ظاہر کرتی ہے کہ ان کا یوم الحساب بار بار آ سکتا ہے اور جحیم ان کا نصیبہ ہو سکتی ہے ۔ ایسے منظر تاریخ انسانی نے کئی بار دیکھے ہیں کہ موخر فراوانی لے ڈوبی ۔ انسان کو اب غالباً پہلے سے بہتر طور پر علم ہے کہ کس طرح ان کے لئے جحیم تیار ہوتی ہے، وہ انقلابی قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو اہل کثرت اور تمول سے باز پرس کرتی ہیں اور ان کو جحیم کے حوالے کر دیتی ہیں ۔ سورہ علق میں جس کی پہلی پانچ آیات کو سب سے پہلی وحی ہونے کا شرف حاصل ہے اولاً انسان کی طبعی بشریات کا ذکر ہے ۔ پھر اس کے تہذیبی ارتقاء کا ۔ انسان کو وہ سکھایا گیا جو وہ نہیں جانتا تھا ۔ مگر انسان طغیان کرنے والا بن گیا ۔ وہ اس طرح کہ اپنے کو ہر طرح کافی سمجھنے لگا ۔ طغیان کرنے والے رکاوٹ ڈالتے ہیں، وہ خیر کے راستے میں روڑے اٹکاتے ہیں ۔ اس سورہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ

اگر وہ باز نہیں آتے تو ان کے سر کے سامنے کے بالوں سے خدا ان کو پکڑتا ہے ۔ اور ان کے یہ بال (جو وقار اور مرتبہ کی علامت ہیں) چھوٹی اور باپی زلفیں ہیں ۔ وہ سازشیں کرتے ہیں ، ندوے منعقد کرتے ہیں ۔ لیکن ان کے مقابلے میں بہادر کھڑے ہو جاتے ہیں ۔ خدا کی پکار ہے جس پر یہ بہادر جمع ہو جاتے ہیں ۔ اس سورۃ کا اختتام اس تنبیہ پر ہے کہ طغیان کرنے والے کی پیروی نہ کرو بلکہ اپنے خدا کو سجدہ کرو اور اس سے قریب ہو جاؤ ۔ (یہ آیت سجدہ ہے)۔ امتوں کی تقدیر ان آیات سے سے یوں معلوم ہوتی ہے کہ طغیان کرنے والے جب معتبر ہو جاتے ہیں تو وہ اس گھمنڈ میں ہوتے ہیں کہ وہ ہر صورت حال کے لئے کافی ہیں اور اپنے ذرائع و وسائل سے سب سے نمٹ سکتے ہیں ۔ چناں چہ وہ اچھی راہوں پر رکاوٹیں کھڑی کر دیتے ہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ وہ باز آجائیں یا ان میں سے چند اچھی توفیق پر آجائیں ۔ مگر جب وہ نہیں آتے تو حیات کی منطق اس طرح عمل کرتی ہے کہ پیشانیوں کے بل ان کی پکڑ ہوتی ہے ۔ گو وہ آپس میں مشاورت کرتے ہیں ، کانفرنسیں کرتے ہیں مگر تقدیر کا کارواں آگے بڑھتا ہے ۔ خبر پر جمع ہونے والے بہادر فوج در فوج جمع ہو جاتے ہیں اور ان سے ٹکر لیتے ہیں ۔

ثروت کا نتیجہ جب طغیان ہو تو طغیان کا نتیجہ خدائی قوتوں کا اجتماع ہوتا ہے جو طغیان سے ٹکراتی ہیں ۔ یہ تاریخ انسانی کی وہ تقدیر ہے جس کے چند اور پہلو سورہ طارق میں نمایاں کئے گئے ہیں ۔ اس سورۃ کی ابتداء میں خدا نے سماء کو گواہ ٹھیرایا ہے ۔ سماء سے عام مفہوم بلندیاں ہے ۔ پھر طارق کو گواہ ٹھیرایا ہے اور کہا ہے کہ تو کیسے ادراک کرے گا کہ طارق کیا ہے؟ پر فرمایا کہ " طارق برما دینے والی روشنی کا ستارہ ہے "۔ عرف عام میں طارق ستارہ سحر کو کہتے ہیں جو رات کی تاریکی میں نمودار ہوتا ہے ، جس کی روشنی بڑی تیز ہوتی ہے ، اور جو آمد صبح کا پیام دیتا ہے ۔ ان گواہیوں کے بعد تقدیر کا یہ نکتہ واضح کیا گیا کہ ہر نفس پر حافظ (حفاظت کرنے والا) مقرر کیا گیا ہے (ان کل نفس لما علیہا حافظ) ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نفس مظاہر انسانی میں تحفظ کا قانون جاری ہے جس سے انسان (فرد یا گروہ) استقامت اختیار کرتا ہے ۔ مگر پھر ایک دن ایسا بھی آجاتا ہے جب یہ قانون استقامت غیر موثر ہو جاتا ہے اور اس دن وہ سب کچھ جو پوشیدہ تھا ظاہر و باہر ہو جاتا ہے ۔ تب نہ تو انسان کے پاس قوت ہوگی اور نہ کوئی مدد کرنے والا ہوگا ۔ اس امر کے بیان کے بعد خداوند قدوس نے یوں بیان کیا کہ " برستے ہوئے بادل گواہ! روئیدگی سے پھٹتی ہوئی زمین گواہ! یہ قول فیصل ہے ، ہرگز ہزل نہیں ۔ بے شک وہ تدبیریں کرتے ہیں مگر میں بھی تدبیریں کرتا ہوں ۔ (چناں چہ) اہل انکار کو مہلت دو ، ان کو کچھ دیر کے لئے چھوڑ دو "۔ حفاظت کا قانون جو تمام نفوس میں جاری ہے وہی

اس کا باعث ہے کہ اہل انکار کے اداروں یا تدابیر کو بھی استقلال حاصل ہوتا ہے - وہ منصوبے بناتے ہیں مگر قانون استقامت یا آئین حفاظت ان کے لئے غیر موثر ہونے والا ہے - حیاتی منطق ہے کہ جہاں وہ تدبیریں کرتے ہیں ، کید میں مبتلا ہوتے ہیں ، وہاں خود خدا بھی تدبیر کرتا ہے اور کید کرتا ہے - صرف تھوڑے سے وقت کی بات ہے کہ خدائی قوتیں ان کو مغلوب کر لیتی ہیں - تقدیر کی منطق یہ ہے کہ ان کے تنصیبات ، اداروں ، تدبیروں کا توڑ ہونے لگتا ہے - الٰہی طریقے کے طور پر دوسرے تدابیر اور سلسلے وجود میں آتے ہیں- ان کا باہمی تصادم وقت لیا کرتا ہے مگر آخرکار یہ ابھری ہوئی قوتیں غلبہ پا لیتی ہیں - یہ بات فیصلہ کن بات ہے - کوئی ہزل وغیرہ نہیں - اس پر گواہی برستے ہوئے بادلوں کی ہے جو ابر رحمت ہیں اور روئیدگی سے سینہ چاک زمین کی ہے - جس سے ہر طرف تر و تازگی ، سرسبزی و شادابی کا دور دورہ ہوتا ہے - یہ ابھرنے والی قوتوں کی علامت ہیں - اس عضوی تقدیر پر اولی گواہی بلندیوں کی ہے ، ستارۂ سحر کی ہے - سورۂ فجر میں خود آمد صبح کو گواہ بنایا گیا ہے - یہی نہیں بلکہ دس راتوں نیز طاق و جفت کو گواہ بنایا گیا ہے - '' دس راتیں '' اور ''طاق و جفت'' تہذیبی علامتیں ہیں - ان کا عام مصداق عشرۂ حج کی راتیں اور عبادات ہوسکتی ہیں - اس صورت میں بھی یہ تہذیبی ادارے ہیں اور اس مدنی رسم پر اشارت ہیں جو اتنی پرانی ہے کہ اس کی تاریخ کا بھی حساب نہیں - چناں چہ استقامت یافتہ تمدن کی یہ سنجیدہ ترین علامتیں ہیں - ان کی گواہی کے بعد خداوند نے بڑی قوموں کا حال بیان کیا ہے اور بطور خاص ان پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے جو ان کی مدنیت و تہذیب کی بڑی علامتیں ہیں - پرشکوہ عمارتوں کے سلسلے پہاڑوں کو کاٹ کر آبادیاں بنانا اور صاحب اوتاد ہونا - اوتاد سے مراد جاہ و حشم ، وسائل و ذرائع کی تنظیم ، عہدیدار و منصب دار ، عمال و اعوان ، فوج و دربار وغیرہ سب ہی کچھ ہیں- خدا نے فرمایا ''کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے رب نے کیا کیا عاد کے ساتھ ، جن کی بڑی بڑی عمارتیں تھیں ، ثمود کے ساتھ جنہوں نے وادی میں پہاڑوں کو کاٹ کر آباد کیا تھا اور فرعون صاحب اوتاد کے ساتھ - یہ وہ تھے جو بستیوں میں طغیاں کو ہوا دیتے تھے اور اکثر مفسدہ کرتے تھے - خدا نے عذاب کا ایک حصہ ان پر نازل کیا - بے شک تیرا رب نگاہ رکھنے والا ہے ''- طغیاں ظلم و نافرمانی میں حد سے زیادہ گزر جانے کو کہتے ہیں - عذاب کے نزول کے تذکرہ اور نیز یہ بتانے کے بعد کہ خدا سب پر نگاہ رکھنے والا ہے ان خاص باتوں کا اس سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے جو طغیاں کی لکیریں ہیں اور فساد زدہ تہذیب کی ذیل میں آتی ہیں - فرمایا کہ '' تم یتیم کی تکریم نہیں کرتے - مسکینوں کے طعام کے لئے ایک دوسرے کو نہیں اکساتے - اور سب کو چٹ کرتے ہوئے

میراث چٹ کر جاتے ہو اور مال سے تمہاری محبت بہت زیادہ ہے -،، ان آیتوں میں خداوند قدوس نے ان تمدنوں کو مشخص کیا ہے جن کی نہاد ہی میں طغیٰ اور فساد داخل ہے - سب سے پہلا مسئلہ بچوں اور سرپرستوں کے محتاج نابالغوں کا ہے- بچوں اور نابالغوں کی دو ہی قسیں ممکن ہیں - ایک وہ جن کے سرپرست ہوں اور ان کے رہن سہن ، حقوق کی نگہبانی اور تعلیم و تربیت کا انتظام ہو - ظاہر ہے یہ انتظام ماں باپ کے ذمہ ہوتا ہے - اور دوسرے وہ جو یتیم ہیں کہ جن کے حقوق کا کوئی ذمہ دار نہیں ہوتا ، نہ ان کے رہن سہن ، تعلیم و تربیت کا کوئی انصرام ہوتا ہے - فساد زدہ مدنیت میں یتیموں کو اپنے حال بلکہ زمانہ کی ٹھوکروں پر چھوڑ دیا جاتا ہے - اس کی دوسری بڑی خصوصیت مسکینوں کو ان کے حال پر چھوڑ دینا ہے - لوگ ایک دوسرے پر ان کی احتیاج روائی کے انتظام کے لئے زور نہیں دیتے- اور تیسری بڑی خصوصیت اس تہذیب کی یہ ہوتی ہے کہ لوگ ایک دوسرے کو چٹ کرنے کی کوشش میں ہوتے ہیں - مقصود تمام میراث (اجتماعی و انفرادی) پر اپنا قبضہ جمانا ہوتا ہے- اور چوتھی خصوصیت جو سب پر دال ہے وہ مال و متاع سے بے لگام محبت کا عام دستور ہے - ہمارے دور کے بے لگام معاشروں اور تمدنوں میں ان امور و خصائص کو معاشی مسابقت کا خوبصورت نام دیا جاتا ہے - یتیموں اور مسکینوں کا مسئلہ ایسے ہی تمدنوں اور ان کے عنصری خصائص کی پیداوار ہے -

مسکین سے بھوکا ننگا مراد نہیں ، و بھوکے ننگے مسکین کی تعریف میں آتے ہیں - مسکین فی‌الاصل قرآن شریف کی ایک بہت جامع اصطلاح ہے جو ایک پورے معاشی سماجی مظہر کو احاطہ کئے ہوئے ہے - ” مسکین ،، کا مادہ ” سکن ،، ہے ہے جس کے معنی ہیں ” ٹھہرنا ،، جو حرکت کے مقابل ہے - مسابقت کی زندگی دوڑ کی زندگی ہے مگر جہاں مال و متاع کے لئے ہر طرف دوڑ ہو رہی ہو وہاں گروہ کے گروہ ایسے لوگوں کے پیدا ہوتے ہیں جو مختلف مقامات پر ٹھیر گئے ہوں - پھر جہاں لوگ اس فکر میں ہوں کہ سب میراث پر ہی ہاتھ صاف کریں تو بے شمار دوسرے لوگوں کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتے ہیں یا وہ رکاوٹیں از خود کھڑی ہو جاتی ہیں - چناں چہ ہجوم کے ہجوم ایسے لوگوں کے ہوتے ہیں جن کے آگے روک ہے پیچھے روک ہے - وہ مغلوب ہو جاتے ہیں ، وہ حرکت نہیں کر سکتے - وہ محض پھنس کر رہ جاتے ہیں - یہ دوسری بات ہے کہ یہ لوگ مختلف مدارج میں ہوں اور ان کے طبقے بن گئے ہوں ، مگر عام حالت یہ ہوتی ہے کہ ان پر مسکنت طاری ہو جاتی ہے - یہ مسکنت محتاجی اور مغلوبیت ہے - چناں چہ لغت عرب میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے - جو اس مسکنت کے شکار ہوں وہ مسکین ہیں-

یہ ایک معاشی مظہر ہے ۔ مسکنت کو دور کرنا سیدھی سادی زبان میں مسکینوں کے طعام کا انتظام کرنا ہے ۔ مگر فساد نہاد مدنیت کی نمایاں خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ لوگ طعام مسکین کے لئے ایک درسرے پر زور نہیں دیتے بلکہ ان کا مثبت قدم تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کو کھا جائیں اور سب میراث ، تمام اجتماعی و انفرادی مال و دولت پر تصرف حاصل کریں ۔ اللہ تعالی نے اس مدنیت کی یہ تقدیر بیان کی ہے کہ اس پر عذاب نازل ہوتا ہے ۔ اس کے کر و فر ، مختار اور کارندے ، یعنی اس کے اوتاد بھی اس کو نہیں بچا سکتے ۔ یہ تقدیر اٹل ہے جس پر خدا نے نمود سحر کو یہاں (یعنی اس سورہ فجر میں) گواہ کیا ہے ۔ اس تقدیر سے صرف وہی تمدن بچ سکتے ہیں جو یتیموں کی نگہداشت پر آمادہ ہوں اور مسکینوں کے طعام کا بند و بست کریں ، بالفاظ دیگر ان رکاوٹوں کو دور کریں جو مغلوبیت اور محتاجی پیدا کرکے ٹھیراؤ پیدا کر دیتی ہیں اور نہ صرف ان اجاروں کا خاتمہ کریں جو لوگوں کو حرکت پذیر نہیں رہنے دیتے بلکہ مثبت تدبیر منزل کریں ، یعنی یہ کہ لوگ طعام مسکین کے بنیادی اصول پر زور دیتے رہیں اور اس کو حقیقت بنائیں ۔ یہ امر مشکل راستہ ہے اس کو خداوند نے سورۃ بلد میں عقبہ کہا ہے ۔

ایسی مدنیت جس میں یہ مقاصد پورے ہوں کہ لوگ ایک دوسرے کو کھانے کی فکر میں نہ ہوں ، مال و دولت کی بے لگام محبت میں دیوانے نہ ہوں ، یتیموں اور مسکینوں کے طعام کو پالیسی بنائیں مشکل نظام ہے ۔ مگر سورہ بلد میں خدا نے صاف صاف مشکل پسندی کو انسانی فطرت یعنی تخلیق انسانی سے منسوب کیا ہے ۔ اس کا فرمان ہے کہ ” بے شک ہم نے انسان کو مشکلات میں گھرا پیدا کیا ہے (لقد خلقنا الانسان فی کبد)“ ۔ اس تقدیر کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا نظام زندگی ، سفر حیات ، مشکل پسندی پر مشتمل ہے ۔ خدا نے فرمایا ” کیا یہ آدمی سمجھتا ہے کہ کوئی اسے دیکھنے والا نہیں؟ کیا اسے ہم نے دو آنکھیں نہیں دیں؟ اور ایک زبان اور دو لب نہیں دیئے؟ اور کیا ہم نے اسے دو راستے نہیں دیئے؟ لیکن وہ عقبہ (پہاڑی پر جانے والی مشکل راہ) کی طرف کوشاں نہیں ہوتا اور تو کیسے درک میں لائے گا کہ عقبہ کیا ہے ؟- سورہ بلد کی ان آیتوں کے ترجمہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے لئے دو راستے ہیں ، ایک آسان اور دوسرا مشکل ۔ یہ دوسرا راستہ مشقت طلب اور صبر آزما ہے ۔ مگر جیسا کہ خدا نے کہا کہ انسان کو پیدا ہی مشکلات میں کیا ہے ۔ اس کے لئے سیدھا راستہ وہی ہے جو پیچیدہ معلوم ہوتا ہے اور مثل چڑھائی کے نظر آتا ہے ساتھ ہی ساتھ وہ دشوارگذار بھی ہے چناں چہ اچھے راستے کے لئے ”عقبہ“ کی بلیغ اشارت سے بہتر کوئی اشارت اصل میں ممکن نہیں ۔ یہ کہنے کے بعد کہ تو کیسے جانے گا کہ عقبہ کیا ہے ؟ ” خدا نے خود ہی ارشاد فرمایا کہ عقبہ (یعنی راہ مشکل پسند) یہ ہے ” فک رقبتہ. او اطعم فی

یوم ذی مسغبتہ۔ یتیما ذا مقربتہ۔ او مسکیناً ذا متربہ۔ ثم کان من الذین آمنوا و تواصو بالصبر و تواصو بالمرحمہ۔ ارشاد خداوند کے مطابق عقبہ کی پہلی تعریف فک رقبہ ہے۔ رقبہ گردنوں میں رسیاں ڈالنے کو کہتے ہیں - رقبہ کی معنویت ان بندھنوں کو محیط ہے جو انسانوں کو مجبور و مقہور بنا دیتی ہیں - رقبے وہ ادارے ہیں ، اکاس بیل ہیں ، نظام ہائے روزگار ہیں ، مجلسی نظام ہیں جو آدمیوں پر بندگی اور مسکنت طاری کر دیتے ہیں اور فک رسی کھولنے یا گرہ کھولنے کو کہتے ہیں - ارشاد الہی کے مطابق " فک رقبہ " عقبہ کا لازمی جزو ہے۔ فساد پرور اور طغیان یافتہ تمدن میں مختلف اقسام کے رقبے قائم ہوکر انسانوں کو پابند سلاسل کر دیتے ہیں - ان کا انفکاک وہ مشکل راستہ ہے جس پر انسانوں کو چلنا ہے۔ عقبہ کے بارے میں مزید ارشاد ہے کہ وہ " یا پھر ، بھوک کے دن پیٹ بھرنا ہے اس یتیم کا جو قربت میں ہو - یا (پھر) اس مسکین کا جو خاک بسر ہوگیا ہو" یہاں پر حرف " یا " پر یوں غور کرنا چاہئے کہ ایک متنوع مظہر کے مختلف اجزاء کے بیان کو حرف ربط " یا " کے ذریعے جوڑا جاتا ہے۔ چناں چہ " یا " استثنائی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی غور کرنا چاہئے کہ یہاں یتیم کو جو پاس میں ہو ، مسکین کو جو خاک پر پڑا ہوا ہو کھلانا صرف انفرادی فعل نہیں ہے ، کیوں کہ اس کے بعد ہی ارشاد ہوتا ہے کہ " تب ہی وہ ( یعنی ایسے کام کرنے والا ) ان لوگوں میں سے ہے جو ایمان لائے اور جنہوں نے ایک دوسرے کو صبر کے لئے تواصو کیا اور باہمی مرحمت کے لئے تواصو کیا " " تواصو " عام تلقین یا نصیحت سے مختلف امر ہے۔ یہ ایک ایسا عہد لینا ہے جس کی پابندی لازمی ہے۔ تواصو میں قانونی وجوب پایا جاتا ہے۔ چناں چہ یہ قوت نافذہ کا مالک ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی صورت ادارہ ، قانون ، یا دستور ہے۔ وہ ان عظیم ذرائع میں سے ایک ہے بلکہ خیر کا واحد محمود ذریعہ ہے جس کے ذریعے کوئی ادارہ خیر یا نظام حق یا نظام حل و عقد وجود میں آ کر منصرم ہوتا ہے۔ ماہیت میں تواصو باہمی قرار داد ہے ، ارادہ اجتماعی ہے جو تہذیب و تمدن کی ہیئت سالمہ میں صورت پکڑتا ہے اور مدنیت جدید کی طرح اندازی کرتا ہے۔ چناں چہ یتیم کا پیٹ بھرنا ہو یا مسکینوں کے کھانے پینے کا انتظام اس سب مظہر کا "تواصو بالصبر ، اور تواصو بالمرحمت" سے انتساب اس کو نئی شکل عطا کرتا ہے۔ جس تہذیب کی بنیاد ایک دوسرے کے حق میں قرار داد صبر اور قرار داد مرحمت پر ہو، جس کے آئین و دستور کا یہ لازمی جزو ہو کہ کسی پر مسکنت طاری نہیں ہونے دی جائے گی تو یہ وہ تہذیب ہے جس میں لوگ حب دولت میں ایک دوسرے سے سبقت نہیں لے جاتے، ایک دوسرے کو کھا جانے کی کوشش نہیں کرتے ، بلکہ صبر سے کام لیتے ہیں ، قربانی کے لئے آمادہ

رہتے ہیں - ذاتی ، اختیاری ، خانگی یا نجی قربانی نہیں بلکہ آئینی ، قانونی اور وجوبی قربانی جس کا درجہ " عہد عمرانی " یا " وصیت باهمی " کا ہوتا ہے ۔ اس طرح ان کا نظام زندگی مرحمت کی تاکید اجتماعی پر قائم ہوتا ہے ۔ چناں چہ وجوباً اور حقاً یتیم کا پیٹ بھرتا ہے اور مسکین کی خبرگیری کرتا ہے ۔ مذکورہ آیت الہی میں " مسکین " کو ذی متربت کہا گیا ہے یعنی مسکنت زدہ کو خاک بسر ہونے سے موصوف کیا گیا ہے ۔ اس کی شرح یہ ہے کہ اهل طغیٰ کی تہذیب کی خصوصیت ہے کہ جہاں جہاں ان کے رقبے محیط ہوتے ہیں لوگ ناتواں ہوکر خاک ہونے لگتے ہیں ان کا رخ نیچے کی طرف ہوتا ہے ۔ روز بروز زندگی کا دائرہ ان کے لئے تنگ ہونے لگتا ہے ۔ رہے سہے ذرائع سے بھی وہ محروم ہوتے جاتے ہیں اور اس طرح آئے دن مٹی ہوتے جاتے ہیں ۔ ان کے لئے مثبت اقدام یعنی پیٹ بھرنے کے ذرائع کی وجوباً فراهمی عقبہ کا لازمی جزو ہے جو مشکل راہ ہے ۔ اس لئے عقبہ کی زاد راہ صبر کی وصیت ہے اور باهمی مرحمت کی وصیت ہے ۔ جن کی تہذیب عقبہ نہاد ہو وہ اهل ایمان ہیں اور یہ وہ ہیں کہ " اولئک اصحب المیمنہ " و الذین کفروا بایتنا هم اصحب المشئمہ " علیهم نار موصدۃ (یہ وہ لوگ ہیں جو سیدھے بازو والے ہیں ۔ اور وہ لوگ جو ہماری آیتوں کو جھٹلاتے ہیں وہ الٹے بازو والے ہیں ۔ ان کے لئے آگ نزدیک ہے ) ۔ مطلب یہ کہ طغیٰ زدہ اور فساد آمادہ تہذیب الٹی راہ والوں کی تہذیب ہے ، ان لوگوں کی جو آیات الہی کو جھٹلاتے ہیں اور ان کے لیے تقدیر جلانے والی آگ کا نزدیک ہونا ہے چناں چہ ان کی تہذیب میں آگ لگتی ہے ۔ سب کچھ تہ و بالا ہو جاتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ عقبہ سے مختلف راستے کی تہذیب ہے ، کتنی دل فریب اور آسان راہ معلوم ہوتی ہے ؟ ۔ نہ اس میں صبر کی ضرورت ہے ، نہ مرحمت کی ۔ ہر انسان اپنا مرکز ہے ۔ ہر ایک دوڑ میں ہے ۔ ناتواں ہو ہوکر گرنے والے خاک میں ملتے ہیں تو ملنے دو ۔ مگر انجام کار اس تہذیب کے لئے بد بختی ہے بھڑکتی ہوئی آگ ہے جو اس کے رقبوں کو جلاکر بھسم کرنے والی ہے ۔ خداوند نے ایک سورۃ میں ایک اور قانون بیان فرمایا ہے " کہ ہر مشکل کے لئے آسانی ہے اور ہر آسانی کے لئے مشکل " ۔ کوئی شک نہیں کہ عقبہ کی راہ دشوارگزار ہے مگر آسانی اسی میں ہے اور کوئی شک نہیں کہ صبر ناآشنا تہذیب کی راہ آسان مگر اصل میں یہی مصیبت والی ہے ۔

اقبال انسانی تقدیر کے اس پہلو سے کماحقہ آگاہ معلوم ہوتے ہیں ۔ اسی لئے ان کے کلام میں مشکل کوشی کی تعلیم ہے ۔ بے مہار مسابقتی تہذیب سے انہوں نے جا بجا خبر دار کیا ہے اس لئے کہ یہ آئین حیات کے خلاف ہے ۔ چناں چہ اقبال

کا فلسفہ تقدیر تعلیم کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہیں ہے کہ انہیں عقبہ کا شدید احساس ہے۔ خضر راہ میں زندگی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں زندگی سود و زیاں کے اندیشہ سے برتر ہے۔ کبھی تو یہ جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے۔ ان کا یہ خیال در اصل تواصوا بالصبر کا شعور ہے۔ عقبہ کا تصور اس شعر میں کیسا منظوم ہوا ہے ؟ دیکھا چاہئے!

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

اسی سلسلے کا ایک دوسرا شعر ہے جو کہ ارشاد الٰہی ''لقد خلقنا الانسان فی کبد'' کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔

قلزم ہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

اس نظم یعنی خضر راہ میں انہوں نے سلطنت ، سرمایہ و محنت اور دنیائے اسلام پر اپنے خیالات قلمبند کئے ہیں ۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے رقبے کے مختلف پہلو نیز '' فک رقبہ '' کے اصول بیان کئے ہیں۔ ان کی آنکھ ہمارے عہد میں تقدیر کی کارفرمائی کو اس طرح دیکھتی ہے :

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشم آدم کب تلک
باغبان چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار
زخم گل کے واسطے تدبیر مرہم کب تلک

اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ کید کرنے والوں کے مقابل اللہ تعالی بھی کید کرتا ہے۔ یہ تقدیر امم ہے جس کو اقبال نے اس طرح دیکھا ہے۔

عقابی شان سے جھپٹے تھے جو بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خون شفق میں ڈوب کر نکلے
ہوئے مدفون دریا زیر دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو ، بن کر گہر نکلے

" ضرب کلیم " میں ناظرین سے خطاب کرتے ہوئے وہ یہ درس دیتے ہیں ع

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ
یہ زور دست و ضربت کاری کا ہے مقام
میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خون دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل، نہ جل ترنگ

یہ تعلیم عقبہ نہاد تہذیب کی روح ہے جو زندگی کو نئے اقدار سے آشنا کرتی ہے :

پابندی تقدیر کہ پابندی احکام
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مرد خردمند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی نا خوش ابھی خور سند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکام الہی کا ہے پابند

(ضرب کلیم: احکام الہی)

عقبہ نہاد تہذیب اپنے آپ کو تقدیر کے حوالے نہیں کرتی ۔ وہ اپنے آپ کو احکام الہی کے حوالہ کرتی ہے ۔ چناں چہ خود تقدیر اس کی پابند ہو جاتی ہے ۔ ایسی تہذیب کی تقدیر ایک طبق کے بعد دوسرا بلندی کا طبق ہے ۔ اس سے ان مدارج کا انکشاف ہوتا ہے جو خود عین زندگی ہے ۔ اقبال کہتے ہیں " در اصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے ۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے " ۔ اس قول کی شرح ہم یوں کر سکتے ہیں کہ نباتات و جمادات کی تقدیر میں زمانہ کی ترتیب، علت و معلول کی ترتیب ہے ۔ مگر عقبہ نہاد تہذیب جس کی استواری حادثات بے مہار کی بجائے احکام الہی پر ہوتی ہے اس کا زمانہ اس ترتیب سے آزاد ہو جاتا ہے ۔ اس میں عضوی ترتیب کام کرنے لگتی ہے ۔ اقبال آگے چل کر کہتے ہیں ۔ " بحیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کی تقدیر ہے ۔ قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے کہ ہم ہی نے

ہر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا ( ۱۹۵ : ۴ ) - لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ ہر شے کی حد وسع ہے یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آ جاتے ہیں . . . . حقیقت مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلاق کا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور بدعت کا اظہار ہوتا ہے "

(تشکیل جدید ، دوسرا لکچر ، صفحہ ۷۶ - ۷۷ ترجمہ نذیر نیازی)

خواجہ غلام السیدین کے ایک خط کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے انہیں لکھا :

" زمانہ بہت بڑی برکت ہے ۔ ( لا تسبو الدھر ان الدھر ھو اللہ ) جہاں یہ ہلاکت آفریں اور تباہی خیز ہے وہاں یہ وسعت افزا اور امکانات خفتہ کو آشکارا کرنے والا بھی ہے ۔ تغیر کا امکان اس کے اپنے موجودہ ماحول میں انسان کا سب سے بڑا سرمایہ ہے " ( بنام السیدین مورخہ ۲۱ جون ۱۹۳۶ء - انگریزی از Letters and Writings of Iqbal ادارت B. A. Dar)

٤٢

# اقبال اور سعدی

محمد ریاض

چوں دل ز هوای دوست نتواں پرداخت     در مانش تحملست و سر پیش انداخت
یا ترک گل لعل همی باید گفت     یا با الم خار همی باید ساخت

(سعدی)

اس مختصر مقالے کا اصل محرک علامہ اقبال کے بعض خطوط اور بیانات کے وہ حصے ہیں جن میں شیخ سعدی کے بارے میں بعض تسامحات نظر آتے ہیں اور ان میں ایک واقعہ سعدی کی طرف سے اہل کشمیر کی ہجو گوئی کا ہے۔ مناسب نظر آیا کہ ایسی گزارشات سے بحث کرتے ہوئے سعدی اور اقبال کے فکری و فنی روابط اور اقبال فہمی کی خاطر مطالعۂ سعدی کی اہمیت کے بارے میں بھی چند اشارات مرتب کر لئے جائیں۔

سعدی اور کشمیریوں کی ہجو گوئی :

اقبال کو اپنے آبائی وطن ، وادی جموں و کشمیر سے بے پناہ محبت تھی۔ وہ متعدد بار وادی میں تشریف لے گئے اور اس سر زمین جنت نشان کی تعریف و توصیف نیز اہالیان کشمیر کی ہمدردی میں انہوں نے بہت کچھ لکھا ہے۔ اس سلسلے میں " جاوید نامہ " میں ان کی شاہ ھمدان (م۷۸٦ھ) اور غنی کشمیری (م ۱۰۸۲ھ) سے گفتگو نیز " ارمغان حجاز " (حصہ اردو) میں ملا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کے بیاض والی نظمیں قابل مطالعہ ہیں۔ پیام مشرق میں علامہ نے ایک زور دار ساقی نامہ لکھا۔ اس میں جوش محبت سے سرشار ہوکر انہوں نے کشمیریوں سے تالف و تلطف کا اظہار کیا اور ساتھ ساتھ انتقاد بھی:

سرت گردم ای ساقی ماه سیما
بیار از نیاکان ما یادگاری

نه بینی که از کاشغر تا به کاشان
همان یک نوا بالد از شاخساری ؟

کشمیری که با بندگی خو گرفته
بتی می تراشد ز سنگ مزاری
ضمیرش تہی از خیال بلندی
خودی ناشناسی، ز خود شرمساری
بریشم قبا خواجه از محنت او
نصیب تنش جامهٔ تار تاری
نه در دیدهٔ او فروغ نگاهی
نه در سینهٔ او دل بے قراری[1]

جیسا کہ درج ذیل اقتباس سے واضح ہوگا ، اقبال کے یہ انتقادات متعصبانہ نہ تھے ۔ ان کے پس پردہ ہمدردی ، مشاہدہ اور دل سوزی تھی ، مگر کشمیری برادری کے بعض افراد کو یہ باتیں راس نہ آئیں ۔ انہوں نے سوچا کہ علامہ بر صغیر کے دوسرے مسلمان باشندوں سے قطع نظر ، صرف کشمیریوں کو کیوں ہدف ملامت بنا رہے ہیں ؟ یہ شکایات علامہ کو معلوم ہوئیں ۔ ۲۶ مئی ۱۹۲۳ء کے ایک خط میں اقبال ، میر خورشید احمد صاحب[2] کو لکھتے ہیں : " . . . ساقی نامہ و کشمیر سے متعلق بعض لوگوں کا گلا سن کر مجھے تعجب ہوا . . . سعدی نے محض قومی رقابت سے کشمیریوں کی ہجو کی ہوگی کیوں کہ ایک زمانے میں کشمیر ایران کا ہمسر رہ چکا ہے ۔ میں نے تو دکھڑا رویا ہے . . . . دکھڑے کی بنا بھی واقعات پر ہے جن کا میں نے کشمیر میں خود مشاہدہ کیا ۔ پنجاب کے کشامرہ کی حالت کشمیر کے کشامرہ سے بدرجہا بہتر ہے ۔ نظم کا موضوع کشامرہ' کشمیر ہیں نہ کشامرہ' پنجاب . . . [3]" اس اقتباس میں باقی باتیں تو واضح ہیں ، لیکن سعدی کی ہجو گوئی کشمیر اور ایران کی رقابت کا ذکر محل گفتگو ہے ۔

مشہور لوگوں کے ساتھ بعض باتیں اغلاط العام کے طور پر منسوب ہوجاتی ہیں ۔ سعدی کا بھی یہی حال ہے ۔ دشمنوں اور مخالفوں نے ان کو ہر طرح سے بدنام کرنے کی کوشش کی ہے ۔ شیخ خود فرماتے ہیں

هنر به چشم عداوت بزرگتر عیبت
گلست سعدی ودر چشم دشمنان خارست

شیخ بے شک ایک بذلہ گو حکیم تھے اور ان کی شوخیاں اور عرف عام میں بعض فحش حکایات مشہور و معروف ہیں مگر ان کے منقح کلیات میں ہزلیات یا ہجویات شامل نہیں ہیں - شیخ نے کسی شخص ، قبیلے یا شہر کی ہجو گوئی سے اپنے قلم و زبان کو آلودہ نہیں کیا - آخر کشمیر اور کشمیریوں نے ان کا کیا بگاڑا تھا؟ آخر وہ کونسی " رقابت قوبی " تھی جو ہجوگوئی کا محرک بنتی؟ - علامہ کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسی کسی ہجوگوئی کے وجود سے بے خبر تھے - اس لئے آپ نے " ہجو کی ہوگی " لکھا ہے - البتہ مکتوب الیہ کی رائے کا احترام کرتے ہوئے آپ نے سعدی کی ممکنہ ہجو کا جواز " ایران و کشمیر کی ہمسرانہ رقابت " میں تلاش کرنا چاہا - اور یہ بھی قیاس ہی تھا -

کشمیر پر ( قبل از دور اسلامی ) ایرانی حکمرانوں نے حملے کئے ہیں اور خود کشمیری حکمرانوں نے بھی بدلے لئے ہیں - مگر یہ واقعات اس قابل نہ تھے کہ سعدی کے زمانے تک باعث رقابت بنے رہتے - کشمیر میں دور اسلامی کا آغاز ایران اور ایرانیوں کا مرہون منت ہے - کشمیر میں ایرانیت اس حد تک جذب ہوگئی کہ اسے " ایران صغیر " کہا جانے لگا - اگرچہ پہلی صدی ہجری کے اواخر میں یہ تعداد قابل ملاحظہ ہوگئی- مگر شیخ سعدی کے انتقال[۳] (۲۷ رمضان المبارک ۶۹۰ھ) تک یہ خطہ مجموعی طور پر کافرستان ہی تھا - شیخ کے انتقال کے کافی بعد سر زمین ایران کے عرفا اور صوفیا نے یہاں اسلام پھیلایا ہے- ان بزرگوں میں سید عبدالرحمن شرف الدین بلبل شاہ حنفی ترکستانی رح (م ۷۲۷ھ) شیخ جلال الدین بخاری مخدوم جہانیاں جہاں گشت رح ( م ۷۸۵ھ ) ، شاہ ہمدان امیر سید علی ہمدانی رح اور ان کے صاحب زادے میر سید محمد ہمدانی رح (م ۸۵۳ھ) کی خدمات خاص طور پر قابل ذکر ہیں - بلبل شاہ نے دس ہزار اور شاہ ہمدان نے سینتیس ہزار افراد کو مسلمان کیا ہے - ان بزرگان دین کی کوششوں سے خطۂ وادی نے اسلامی اور ایرانی تہذیب کو جذب کر کے " ایران صغیر " کا نام پایا۔ مگر سوال یہ ہے " ایران صغیر " کی اصطلاح کس نے وضع کی ہے ؟ ہمارے ہاں عام طور پر معروف ہے ، اور بعض درسی کتب میں مندرج بھی کر دیا گیا ، کہ حضرت شاہ ہمدان رح نے وادی کو یہ نام دیا تھا - لوگوں کا استناد علامہ کا یہ شعر ہے :

آفرید آن مرد " ایران صغیر "      باہز ہای غریب و دل پذیر

مگر اقبال نے اس میں شاہ ہمدان کو خالق ایران صغیر کہا ہے نہ کہ ملقب

و مسمی ۔ علامه نے ارمغان حجاز میں فرمایا ہے :

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہل نظر کہتے تھے " ایران صغیر "

بہر حال ، ہماری اس گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ:

(الف) سعدی کے متداول کلیات میں کشمیر و اہل کشمیر بلکہ کسی کی بھی کوئی ہجو موجود نہیں ہے ۔ یہ معلوم نہ ہوسکا کہ مذکورہ مکتوب نگار نے علامہ کو کیسے باور کرا لیا تھا کہ سعدی نے کشمیریوں کی ہجو لکھی ہے؟ (ب) سعدی کے دور میں ، بلکہ ان سے پہلے اور بعد بھی ، کشمیر اور ایران میں کوئی رقابت وهمسری نہیں رہی ہے ۔ (ج) شاہ همدان نے وادی کو "باغ سلیمان" کا لقب دیا تھا اور " ایران صغیر " کی اصطلاح بظاہر علامہ کی ہی وضع کردہ ہے ۔ (د) کشمیر کی کایا پلٹنے اور اسے مثیل و نظیر ایران بنانے میں ان ہزاروں سادات ایرانی کا ہاتھ ہے جو شاہ همدان یا ان کے فرزند ارجمند کے ساتھ وادی میں آئے تھے ۔ (ہ) مسلمانان کشمیر کو ایران کی اسلامی تہذیب اپنانے پر فخر ہے اور خود ایرانیوں کو اپنی تہذیب کے اس قدر اثر پذیر ہونے پر ناز ہے ۔ یہاں توافق و استئناس کارفرما رہا ہے نہ کہ رقابت و همسری ع

ببین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا؟

سعدی سے منسوب ایک اور واقعہ:

۴ ستمبر ۱۹۲۷ء کو علامہ نے کشمیری بازار لاہور میں ایک بصیرت افروز تقریر کی اور ضمناً شیخ سعدی کی ایک حکایت کی طرف اشارہ کیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: ایک عورت نے اپنے شوہر سے شکایت کی کہ محلے کا دکان دار گراں فروش ہے اور انہیں چاہئے کہ آٹا بڑے بازار سے لایا کریں ۔ شوہر نے جواب دیا عزیز تر از جانم ، محلے کا یہ دکاندار بھی تو ہمارے رحم و کرم پر ہے ۔ اگر ہم ہی اس سے آٹا نہ خریدیں گے تو بے چارے کا گذارہ کیسے چلے گا؟ یہ حکایت سعدی کے اسلوب فکر و بیان سے کوئی مغائرت نہیں رکھتی مگر شیخ کے تصانیف میں ملتی نہیں ۔ ان دو ضمنی واقعات کے بعد اب علامہ اور شیخ کی دیگر مناسبتات سے بحث کی جائے ۔

خطہ شیراز سے علامہ کا لگاؤ:

ایران کا شہر " شیراز " حسن خیز اور کیف آفریں ہی نہیں ، مردم خیز بھی

ہے ۔ علامہ اقبال کو اس شہر کے کئی صاحبان کمال سے عقیدت تھی : ان میں شیخ روز بہان بقلی دیلمی (م ۶۰۶ھ)[8] ، علامہ قطب الدین (م ۷۱۰ھ ، درۃ التاج لغرۃ الدیباج کے مؤلف) ، لسان الغیب خواجہ حافظ (م ۷۹۲ھ) ، ملا جلال الدین دوانی (م ۹۰۸ھ ) ، بابا فغانی (م ۹۲۵ھ) ، جمال الدین عرفی (م ۹۹۹ھ) اور حکیم ملا صدر الدین (م ۱۰۵۰ھ) شامل ہیں مگر افصح المتکلمین[9] شیخ اجل سعدی شیرازی سے ان کی معنوی ارادات کا اور ہی حال ہے اس کیفیت کو مختلف ذیلی عناوین کے تحت بیان کیا جائے گا ۔ سب سے پہلے تضمینات کی باری ہے ۔

## تضمینات اقبال اور سعدی :

علامہ کے بارے میں ایک معاصر ایرانی محقق جناب بہمن شارق نے کیا خوب فرمایا ہے کہ : " این زنبور عسل از گلہای خوشبوی متعدد استفادہ نمودہ عسل مصفی و بیغش خود را تہیہ کردہ است "۔ اقبال نے دوسرے بڑے شعرا کی مانند فارسی کے اکیس شعرا کے کلام پر تضمین کیں یا ان کے بعض مفاہیم کو اپنے انداز خاص میں ڈھالا ہے سعدی نیز اردو ، عربی اور دیگر زبانوں کے شعرا اس پر مستزاد ہیں ، مگر یہاں فارسی کے مذکورہ ۳۱ شعرا کے اسامی مع اشارات کے لکھ دئے جائیں : فردوسی طوسی[10] ، منو چہری دامغانی[11] ( ۴۳۲ھ ) ناصر خسرو علوی قبادیانی[12]، مسعود سعد سلمان لاہوری[13] (م ۵۱۵ھ) ، حکیم سنائی غزنوی[14] (م ۵۴۵ھ) ، انوری ابیوردی[15] ، خاقانی شروانی[16] ، نظامی گنجوی[17] ، شیخ عطار نیشا پوری[18] ، شیخ عراقی ہمدانی[19] ، ( م ۶۸۸ھ ) ، مولانائے رومی[20] ، شیخ محمود شبستری تبریزی[21] ( م ۷۲۰ھ ) ، امیر خسرو دہلوی[22] (م ۷۲۵ھ) ، خواجہ حافظ[23] ، مولانا جامی[24]، عرفی[25] ، فیضی فیاضی اکبر آبادی[26] ( م ۱۰۰۴ھ ) انیسی شاملو[27] ( علی قلی باپول قلی بیگ م ۱۰۱۳ یا ۱۰۱۴ھ ) ، نظیری نیشاپوری[28] ( م ۱۰۲۱ھ ) ، ملا ملک محمد قمی[29] (م ۱۰۲۵ھ) ، طالب آملی[30] (م۱۰۳۶ھ) ، کلیم کاشانی ہمدانی[31] ( م۱۰۶۱ھ )، میر رضی دانش رضوی مشہدی[32] (م۱۰۶۵ یا ۱۰۷۶ھ) ، غنی کشمیری[33] ، صائب تبریزی اصفہانی[34] (م۱۰۸۷ھ) ، میر محمد ملا مومن عرشی اکبر آبادی[35] ( م۱۰۹۱ھ ) ، عبدالقادر بیدل عظیم آبادی[36] (م۱۱۳۳ھ) ، قرۃ العین طاہرہ[37] (زرین تاج مقتول ۱۸۵۲ء) ، ملا خواجہ عزت اللہ عزت بخاری[38] ، حکیم قاآنی[39] اور میرزا غالب[40] (م۱۲۸۵ھ/۱۸۶۹ء) ۔ اس سلسلے کے بتیسویں شاعر خود شیخ سعدی ہیں جن کے اشعار کی تضمینات کا ذکر آ رہا ہے ۔

علامہ اقبال کی دور رس اور تیز بین نگاہیں شیخ علیہ الرحمہ کے فکر و فن پر شروع سے آخر تک جمی رہیں ۔ مسلمان گھرانوں کی متداول روایات کے مطابق اقبال نے بہت ابتدا ہی میں سعدی کی تصانیف پڑھی ہوں گی ۔ ۱۹۲۷ء میں علامہ

نے میٹریکولیشن کے امتحان کی خاطر فارسی نثر و نظم کا ایک حسین انتخاب "آئینۂ عجم" کے نام سے مرتب فرمایا تھا - اس میں سعدی کی نثر و نظم کا جو حصہ انہوں نے منتخب کیا ، وہ کلام سعدی کے بہت دقیق اور ناقدانہ مطالعہ کا مظہر ہے - آپ نے سعدی کے متعدد اشعار پر تضمینیں کیں اور کہیں کہیں شیخ کے مطالب و افکار کو باانداز دیگر پیش کیا ہے - آئیے اس پہلو پر نگاہ ڈال لیں- اس میں علامہ کی وہ ارادات و عقیدت منعکس نظر آئے گی جو انہیں شیخ شیراز سے تھی -

تنم گلی ز خیابان جنت کشمیر   دل از حریم حجاز و نو از شیراز است[۴۱]

بانگ درا کی نظم "مرزا غالب" میں، اقبال غالب کو "غنچۂ دهلی" اور سعدی کو "گل شیراز" کے القاب سے یاد کرتے ہیں - اسی کتاب کے دو اور مقاموں پر اقبال نے سعدی کو "بلبل شیراز" کے پیارے نام سے یاد کیا ہے -

شاهد مضموں تصدق ہے ترے انداز پر
خندہ زن ہے غنچۂ دلی گل شیراز پر
اس چمن میں ہوں گے پیدا بلبل شیراز بھی
سیکڑوں ساحر بھی ہوں گے، صاحب اعجاز بھی
نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر
داغ رویا خون کے آنسو جہاں آباد پر[۴۲]

آخری شعر نظم "صقلیہ" (سسلی) سے ہے جس میں علامہ نے سعدی کے ان مرثیوں کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس صاحب دل اور مومن شاعر نے خلیفہ المعتصم باللہ عباسی اور لاکھوں مسلمانوں کے قتل ہونے اور خلافت عباسیہ کے ہولناک طریقے سے اختتام پذیر ہونے کے بارے میں لکھے تھے - یہ ننگ انسانیت سفاکی ہلاکو خان ایلخانی کے ہاتھوں نمو دار ہوئی تھی ( ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء ) - سعدی کے عربی اور فارسی مراثی کے چند درد ناک اشعار ملاحظہ ہوں -

حبست بجفنی المدمع لا تجری   فلما طغی الماء استطال علی السکر
نسیم صبا بغداد بعد خرابها   تمنیت لوکانت تمر علی قبری
فاین بنو العباس مفتخر و الوری   ذو و الخلق المرضی و الغرر الزهر
و فی الخبر المروی دین محمد   یعود غریبا مثل مبتد الا مر[۴۳]
۱۴ اغرب من هذا یعود کما بدا   و سبی دیار السلم فی بلد الکفر

آسمان را حق بود گر خون بگرید برزمین
بر زوال ملک مستعصم ، امیرالمومنین
ای محمد گر قیامت می برآری سر زخاک
سر بر آور، وین قیامت درمیان خلق بین
نازنینان حرم را خون خلق بدریغ
ز آستان بگذشت و مارا خون چشم ازآستین
خون فرزندان عم مصطفیٰ شد ریخته
هم بر آن خاکی کہ سلطانان نہادندی جبین
دجلہ خونابست ازین پس گر نہد سر درنشیب
خاک نخلستان بطحا را کند درخاک عجین

۱۹۱۴ء میں معمولی وقفے سے بر صغیر کے دو نا مور جامع نثر و نظم ، شمس العلما اور جامع الاطراف شخص عالم بقا کو سدھارے : ہمارا اشارہ علامہ شبلی نعمانی (۳۰ نومبر) اور خواجہ حالی (۲۱ دسمبر) کی طرف ہے ۔ اقبال نے ایک نظم میں ان باکمالوں کی وفات حسرت آیات پر اپنے گہرے قلق آمیز جذبات کا اظہار کیا کہ

خاموش ہو گئے چمنستان کے راز دار
سرمایہ گداز تھی جن کی نوائے درد
شبلی کو رو رہے تھے ابھی اہل گلستاں
حالی بھی ہو گیا سوئے فردوس رہ نورد

اس ”سوئے فردوس رہ نورد“ ہونے والے شخص، مولانا حالی اور شیخ سعدی کی ایک ملاقات کی کیفیت کو علامہ نے اپنی دل چسپ نظم ”فردوس میں ایک مکالمہ“ کے زیر عنوان بیان کیا ہے ۔ سعدی اور حالی کی یہ ملاقات دونوں کی شخصیت کے ایک معنوی ربط کی غماز ہے ۔ حالی کو بعض نقادوں نے ” سعدیٔ ہند “ لکھا ہے ۔ حالی کو سعدی سے جو معنوی مناسبت تھی ، اسے ان کی پہلی سوانحی کتاب ” حیات سعدی “ مولفہ ۱۸۸۴ء اور مطبوعہ ۱۸۸۶ء میں دیکھا جا سکتا ہے ۔ یہ کتاب فارسی میں ترجمہ ہوکر تہران میں چھپ گئی اور خاصی متداول ہے ۔ حالی کے ”مقدمہ شعر و شاعری “ اور ان کی اصلاحی اور اخلاق شاعری میں بھی شیخ سعدی کی تاثیر دیکھی جا سکتی ہے ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے خوب لکھا ہے کہ : ” . . . حالی اور سعدی دونوں جامع نظم و نثر تھے ۔ دونوں شاعری اور نثر نگاری میں ایک طرز نو کے موجد تھے ۔ دونوں صنعت ، تکلف ، مبالغہ اور اغراق سے متنفر تھے . . . حالی نے سعدی میں اپنے آپ کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے اور کوئی تعجب نہیں کہ ان کے بہت سے اصلاحی خیالات سعدی کے رہین منت ہوں“[۳۵] راقم الحروف نے ایک مقالے میں ان باتوں کی کافی وضاحت کر دی ہے[۳۶] یہاں اس داستان کا ذکر اس خاطر ضروری تھا کہ علامہ کے ذوق انتخاب کی طرف اشارہ کر دیا جائے ۔ انہوں نے ان ہی مناسبات کے پیش نظر حالی کو سعدی سے ملاقات کرتے دکھایا ہے ۔

بہر طور ، سعدی جہانگرد ، حالی سے بر صغیر کے مسلمانوں کی احوال پرسی فرماتے ہیں اور مسدس "مد و جزر اسلام" نیز "شکوۂ ہند" کا درد مند مصنف شیرازی " صاحب اعجاز "[۳۰] سے رو روکر یہاں کی بد احوالی کو بیان کرتا ہے۔ اس منظومے کا اختتام سعدی کے اس شعر پر ھوتا ہے۔

خرما نتوان یافت ازان خار کہ کشتیم
دیبا نتوان بافت ازان پشم کہ رشتیم

یہ تضمین کتنی بر محل تھی ۔

"پیام مشرق" میں اقبال نے سعدی کے ایک معروف قطعے کے بعض اشعار کی تضمین فرماکر ، اپنے اضافات اور افادات کے ذریعے اسے تازہ معنی دئے ہیں ۔ سعدی کا یہ قطعہ بوستان کے باب چہارم " تواضع " کے ابتدائی اشعار پر مشتمل ہے ۔ شیخ نے اپنے " باب " کے عنوان کے مطابق تواضع ، فروتنی اور خاکساری کا درس دیا ہے مگر اس قطعے کے ابتدائی اشعار سے نفیٔ خودی اور فنائے ذات کے مطالب بھی مستفاد ھو سکتے ہیں ۔ علامہ نے اسی خاطر انہیں معنیٔ تازہ دئے ہیں ۔

یکی قطرہ باران ز ابری چکید — خجل شد چو پہنای دریا بدید
کہ جائی کہ دریا ست، من کیستم؟ — گر او ھست حقا کہ من نیستم
چو خود را بہ چشم حقارت بدید — صدف در کنارش بجان پرورید
سپہرش بجائی رسانید کار — کہ شد نا مور لؤ لؤ شاھوار
بلندی ازاں یافت کو پست شد — در نیستی کوفت تا ھست شد
تواضع کند ھوشمند گزین — نہد شاخ پر میوہ سر بر زمین

اقبال منقولہ ابتدائی دو شعر نقل کرنے سے پہلے فرماتے ہیں :

مرا معنی تازہ‌ای مدعا ست — اگر گفتہ را باز گویم، رواست

اور پھر اس طرح اثبات خودی کی تعلیم دیتے ہیں :

و لیکن ز دریا بر آمد خروش — ز شرم تنک مائگی روبپوش
تماشای شام و سحر دیدہ ای — چمن دیدہ ای ، دشت و در دیدہ ای
بہ برگ گیاھی بدوش سحاب — درخشیدی از پر تو آفتاب
گھی ھمدم تشنہ کامان راغ — گھی محرم سینہ چاکان باغ

گھی خفته در تاک و طاقت‌گداز — گھی خفته در خاک و بی سوز و ساز
ز موج سبک سیر من زاده ای — ز من زاده ای ، در من افتاده ای
بیاسای در خلوت سینه ام — چو جوهر درخشش اندر آئینه ام
گهر شو در آغوش قلزم بزی — فروزان تراز ماه و انجم بزی[۳۸]

شیخ سعدی نے کئی مقامات پر " طیور " سے گفتگو کا تلازمہ باندھا ہے مثلاً گلستان کے باب دوم کی حکایت شمارہ ۲۶ میں یہ قطعہ ملاحظہ ہو جس میں وہ پرندے کے نالے سے غیر معمولی طور پر اثر پذیر ہوتے ہیں ۔

دوش مرغی بصبح می نالید — عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش
یکی از دوستان مخلص را — مگر آواز من رسید بگوش
گفت : باور نداشتم که ترا — بانگ مرغی چنین کند مدهوش
گفتم : این شرط آدمیت نیست — مرغ تسبیح گوی و من خاموش

علامہ کی نظم " طیارہ " (پیام مشرق صفحہ ۱۶۲ - ۱۶۳) سعدی کے اسی انداز کی ترقی یافتہ صورت ہے ۔ اس نظم میں انہوں نے شیخ کے اس بیت کو تضمین بھی فرمایا ہے ۔

تو کار زمین را نکو ساختی — که با آسمان نیز پرداختی؟

۱۹۳۱ء کے اواخر میں علامہ گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے انگلستان تشریف لے گئے اور وہیں سے فلسطین جا پہنچے ۔ فلسطین میں آپ کو موتمر عالم اسلامی کے تاریخی اجلاس میں شرکت کرنا تھی ۔ اس سفر کی یادگار ان کی نظم " ذوق و شوق " کے اکثر اشعار ہیں ۔ اس ترکیب بند کے کل ۳۰ شعر ہیں اور نظم کی ابتدا میں علامہ کی تصریح کے مطابق ، اس کے بیشتر اشعار سر زمین فلسطین میں ہی لکھے گئے ہیں[۳۹] ۔ نظم کا سر آغاز شیخ سعدی کا یہ بیت ہے ۔

دریغ آمدم زان همه " بوستان " — تهی دست رفتن سوی دوستان

یہ شعر بوستان سعدی کے تمہیدی اشعار میں شامل ہے ۔ لفظ " بوستان " میں صنعت ایہام کارفرما ہے ۔ یعنی مثنوی بوستان کی طرف اشارہ ہے اور خود باغ و بوستان بھی مراد ہو سکتا ہے جہاں سے احباب کی خاطر اثمار کے تحفے لائے جاتے ہیں ۔ یہ شعر بوستان کی اکثر اشاعتوں کا سرورق بنتا رہا اور کتاب " بوستان "

میں نیز ''ذوق و شوق'' میں اس سے لطف اندوز ہونے کی خاطر سعدی کا فراہم کردہ سیاق و سباق دیکھنا بہت ضروری ہے۔

در اقصای عالم بگشتم بسی — بسر بردم ایام باهر کسی
تمتع بهر گوشه ای یافتم — ز هر خرمنی خوشه ای یافتم
چو پاکان شیراز خاکی نهاد — ندیدم که رحمت برین خاک باد
تو لای مردان این پاک بوم — بر انگیختم خاطر از شام و روم
دریغ آمدم زان همه بوستان — تهی دست رفتن سوي دوستان
به دل گفتم : از مقرقند آورم — بر دوستان ارمغانی برم
مرا گر تهی بود ازان قند دست — سخن های شیرین تراز قند هست
نه قندی که مردم بصورت خورند — که ارباب معنی بکاغذ برند

اس سیاق میں اس شعر کا لطف اٹھایا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ اپنی نظم '' ذوق و شوق'' کو ایک بہت بڑا ارمغان سمجھتے تھے۔ وہ ارمغان جو وہ فلسطین سے لائے اور بر صغیر کے مسلمانوں کو پیش کیا اور ان کی یہ رائے ہرگز مبالغہ آمیز نہ تھی۔ کم ازکم اردو ادب اس نظم کی نظیر پیش نہیں کر سکا ہے۔

کتاب '' بال جبریل '' میں ہی علامہ کا معروف '' ساقی نامہ '' ہے۔ اس قسم کا ساقی نامہ اردو توکجا فارسی میں بھی نہیں لکھا گیا اور حسن اتفاق دیکھئے کہ اس لافانی نظم کا حسن ختام بھی شیخ سعدی کا یہ شعر ہے۔

اگر یک سر موی برتر پرم — فروغ تجلی بسوزد پرم

سعدی کا یہ بیت نعتیہ اور '' بوستان '' ہی سے ہے۔ اسے شیخ نے معراج حضرت ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں حضرت جبریل امین علیہ السلام کے مقام سدرۃ المنتہی پر متوقف ہو جانے پر انہی کی زبانی لکھا ہے۔ اقبال کی تضمین برجستگی ملاحظہ ہو کہ وہ اسے خودی کی انتہائی پختگی کے ذکر کے موقع پر یاد کرتے ہیں۔ جس طرح جبریلؑ سدرۃ المنتہی سے ماورا نہ جا سکے، اسی طرح علامہ خودی کے مجسم جزئیات کی توضیح سے اعتذار برتتے ہیں کہ :

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ — حقیقت ہے آئینہ، گفتار زنگ
فروزاں ہے سینے میں شمع نفس — مگر تاب گفتار کہتی ہے بس[۵۰]

یہاں شیخ کا سیاق گفتار بھی ملاحظہ ہو۔

کریم السجایا ، جمیل الشیم
نبی البرایا ، شفیع الامم
شبی بر نشست از فلک برگذشت
بتمکین و جاہ از ملک در گذشت
چنان گرم درتیہ قربت براند
کہ برسدرہ جبریل از و باز ماند
بدوگفت سالار بیت الحرام
کہ ای حامل وحی برتر خرام
چو در دوستی مخلصم یافتی
عنانم ز صحبت چرا تافتی؟
بگفتا فراتر مجالم نماند
بماندم کہ نیروی بالم نماند۔۔۔

سر راس مسعود مرحوم (م ۱۹۳۷ء) اقبال کے عزیز دوستوں میں سے تھے۔ ان کے انتقال پر علامہ نے ترکیب بند کی صورت میں ایک دردناک مگر فکر انگیز مرثیہ لکھا جو ارمغان حجاز (حصہ اردو) میں شامل ہے[۵۱] اس کے ایک بند میں انہوں نے سعدی کی ایک معروف غزل کے مطلع کو تضمین فرمایا ہے :

رہی نہ آہ زمانے کے ہاتھ سے باقی
وہ یادگار کمالات احمد و محمود
زوال علم و ہنر مرگ ناگہاں اس کی
وہ کارواں کا متاع گراں بہا ، مسعود

"دلی کہ عاشق و صابر بود مگر سنگ است؟
ز عشق تا بہ صبوری ، ہزار فرسنگ است"

اس مطلع والی غزل کا جواب علامہ نے پیام مشرق میں دیا ہے۔ اس کا ہم جداگانہ ذکر کریں گے۔

ارمغان حجاز کی ایک دو بیتی کا چوتھا اور آخری مصرع سعدی کا ہے۔ علامہ نے اس پر تضمین فرمائی ہے۔

بہ آن قوم از تو می خواہم گشودی
فقیہش بی یقینی ، کم سوادی
بسی نادیدنی را دیدہ ام من
"مرا ای کاشکی ، مادرنزادی"؛

**محولات اقبال:**

علامہ نے شیخ کے بعض معانی و مطالب کو بانداز دگر اپنے الفاظ میں ڈھال دیا ہے۔ اصطلاح میں اسے "محول" کرنا کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ محولات کی واضح صورتیں ہوتی ہیں اور یہاں مندرجہ ذیل مثالیں ملاحظہ کر لی جائیں :

شیخ نے گلستان کے باب ہشتم میں فرمایا تھا: "رای بی قوت مکر و فسونست و قوت بی رای جہل و جنون" شعر

تمیز باید و تدبیر و عقل و آنگہ ملک
کہ ملک دولت نادان سلاح جنگ خدا ست"

اقبال فرماتے ہیں:

اہل حق را زندگی از قوت است　　قوت ہر ملت از جمعیت است
رای بی قوت ہمہ فکر و فنون　　قوت بی رای، جہل است و جنون[۵۳]

سعدی کا ایک معروف مثنوی نما قطعہ ہے:

اگر دانش بروزی در فزودی　　ز نادان تنگ روزی تر نبودی
نبا دانان چنان روزی رساند　　کہ دانا اندر آن عاجز بماند

علامہ نے اس مطلب کو ایک شوخی آمیز دو بیتی میں یوں محول کیا ہے۔

فرنگ آئین رزاقی بداند　　باین بخشد، از و وامی ستاند
بہ شیطان آن چنان روزی رساند　　کہ یزدان اندر آن حیران بماند

ان دو اشعار کے محولات واضح ہیں:

سعدی:
تو ہم گردن از حکم داور مپیچ　　کہ گردن نہ پیچد ز حکم تو ہیچ
اقبال:
ناتوانی گردن از حکمش مپیچ　　تا نہ پیچد گردن از حکم تو ہیچ[۵۴]
سعدی:
خشت اول چو نہد معمار کج　　تا ثریا می رود دیوار کج
اقبال:
خشت را معمار ما کج می نہد　　خوی بط با بچۂ شاہین دہد[۵۵]
سعدی:
نہ باشتر سوارم، نہ چواشتر زیر بارم　　نہ خداوند رعیت، نہ غلام شہر یارم
غم موجود پریشانی معدوم ندارم　　نفسی می زنم آسودہ و عمری می گذارم

اقبال :

نہ من بر مرکب ختلی سوارم　　نہ از وابستگان شہریارم
مرا ای همچنین دولت همین بس　　چو کاوم سینہ را لعلی بر آرم[۲]

کہیں کہیں دونوں استادوں کے کلام و بیان میں نزدیکی " تحویل " نظر آتی ہے۔ سعدی نے گلستان کے باب اول میں فرمایا ہے : "... بزرگی بعقل نہ بسال" اقبال کا ایک شعر ہے :

سخن را سالی و ماهی نباشد　　سخنگو طفلک و بر نا و پیر است[۵]

سعدی کا یہ قطعہ معروف عالم اور اقوام عالم کا نشان عمل (motto) ہے کہ

بنی آدم اعضای یکدیگرند　　کہ در آفرینش ز یک جوهر ند
اگر عضوی درد آورد روزگار　　دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی غمی　　نشاید کہ ناست نهند آدمی

اقبال کے ایسے متعدد اشعار، خصوصاً جاوید نامہ میں موجود ہیں مثلاً :

آب و نان ماست از یک مائدہ　　دودہ‌ی آدم کنفس واحدہ
آدمیت احترام آدمی　　با خبر شو از مقام آدمی
آدمی از ربط و ضبط تن بہ تن　　بر طریق دوستی گامی بزن[۶]

اس سلسلے میں اتنی بات کی توضیح ضروری ہے کہ سعدی اساساً ایک اجتماعی اور اخلاقی شاعر ہیں ۔ اقبال کی اور جتنی بھی حیثیتیں ہوں ، اپنے معاشرے کے اخلاق کی درستی پر بھی انہوں نے بہت زور دیا ہے۔ یہ رنگ ان کے سارے ہی کلام میں نظر آتا ہے مگر جاوید نامہ کا حصہ "خطاب بہ جاوید ، سخنی بہ نژادنو" تو " سعدیات " کا ایک حصہ نظر آتا ہے مثلاً :

کم خور و کم خواب و کم گفتار باش
گرد خود گردندہ چون پرکار باش
شیوہ‌ی اخلاص را محکم بگیر
پاک شو از خوف سلطان و امیر
حفظ جان ها ذکر و فکر بی حساب

حفظ تن ها ضبط نفس اندر شباب
حرف بد را برلب آوردن خطاست
کافر و مومن همه خلق خداست
در جهان جز درد دل سامان مخواہ
نعمت از حق خواہ از سلطان مخواہ

ظاہر ہے کہ سعدی پر اقبال کی بڑی غائر نظر تھی ۔ غالباً اسی مناسبت سے ۶ نومبر ۱۹۳۱ء کو لندن میں علامہ کو ایک سپاسنامہ پیش کرتے ہوئے آنجہانی پروفیسر نکلسن نے ان کی خاطر سعدی کا ہی یہ شعر پڑھا تھا کہ :

بالای سرش ز ہوشمندی می تافت ستارہ ی بلندی

ترکیبات سعدی :

شیخ کی ترکیبات ، اصطلاحات اور امثال و حکم کو ہمارے ہاں بلکہ ساری دنیا میں جو قبول عام حاصل ہوا ہے ، وہ محتاج بیان نہیں ۔ جناب علی دشتی صاحب بجا طور پر لکھتے ہیں کہ :

" سعدی جنبه های مختلف دارد ۔ هم نثر و هم نظمی از خود باقی گذاشته است که معیار اصالت زبان فارسی امروز به شمار می رود ۔ هم قصیده سر است و هم غزلهای آبدار سروده، هم موعظه کرده وهم بهمطا ئبه پرداخته. هم در اخلاق سخن رانده و هم در سیاست و اجتماع ۔ هم از تصوف و عرفان دم زده است و هم مانند متشرع زاهدی از ظواهر دیانت . . . قریب هفتصد سال است جمله ها و مصراعها و ابیات وی مانند امثال سائره دهان بدهان می گردد و گفته های وی چکیدهٔ حکمت به شمار می رود " . . . ۲۰ یہی وجہ ہے کہ ہر طبقہ کے افراد نے سعدی کی اس خاص زبان و بیان سے استفادہ کیا ہے ۔

کلام اقبال میں سعدی کی خاص ترکیب کا احاطہ کرنا ایک دوسرے ادبی مقالے کا متقاضی ہے ۔ یہاں ہم چند مثالوں پر اکتفا کر رہے ہیں :

کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین ایک حدیث قدسی کے الفاظ ہیں ۔ " ماوطین " کی خاطر سعدی اور اقبال نے " آب و گل " کی ترکیب کو تقریباً ایک سا استعمال کیا ہے ۔

سعدی :

بلند آسمان پیش قدرت خجل تو مخلوق و آدم هنوز آب و گل

یہ شعر نعتیہ اور " بوستان " میں ہے۔ اقبال بھی اسرار و رموز میں اسی سیاق میں فرماتے ہیں :

جلوہ‌ی او قدسیان را سینہ سوز — بود اندر آب و گل آدم ھنوز

" سلطان عشق "، کی معنی خیز ترکیب کو دونوں نوابغ نے کس خوبی سے باندھا ہے :

سعدی :

ھر کجا سلطان عشق آمد نماند — قوت بازوی تقوی را محل

اقبال :

لشکری پیدا کن از سلطان عشق — جلوہ گر شو بر سر فاران عشق

لفظ دوک (تکلہ) کو کمزور اور لاغر کے معنی میں سعدی نے متعدد موارد میں استعمال کیا ہے۔ مثلاً بوستان کی ایک حکایت کے آغاز میں فرماتے ھیں :

یکی را حکایت کنند از ملوک — کہ بیماری رشتہ کردش چو دوک

اور علامہ مرحوم کا ایک برجستہ شعر ہے :

حاصل آئین و دستور و ملوک؟ — دہ خدایان فربہ و دھقان چو دوک

"مرد خدا" اور اس کے آفاقی ہونے کے ابتدائی نقوش سعدی کے ھاں مشہود ھیں:

مرد خدا بہ مشرق و مغرب غریب نیست
چند انکہ می رود ھمہ ملک خدای اوست

اب علامہ کا ایک فارسی اور دوسرا اردو شعر ملاحظہ ھو :

خندید[۲] و دست خویش بہ شمشیر برد و گفت
ھر ملک ملک ماست کہ ملک خدای ماست

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی ، نہ صفاھاں نہ سمرقند

**سعدی پر انتقادات :**

باین ہمہ عقیدت و ارادت ، علامہ نے شیخ کی چند باتوں پر سخن گسترانہ انتقادات فرمائے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ ایسے انتقادات کی روایات ادب کی رو سے مستحسن رہی ہیں مصنفین کے ہاں ایسے ایرادات کوئی نادر چیز نہیں ہے ۔ خود سعدی نے حکیم سنائی غزنوی کے ایک مصرع '' خفتہ را خفتہ کی کند بیدار ''؟ پر گرفت کی ہے ۔ حکیم سنائی نے فرمایا تھا :

عالمت غافلست و توغافل خفتہ را خفتہ کی کند بیدار؟

سعدی نے گلستان میں باپ اور بیٹے کا ایک مکالمہ '' گفتار و کردار کے ربط '' کے بارے میں لکھا ہے ۔ بیٹا بے عمل ناصحوں اور واعظوں کی کوئی بات سنتا ہی نہیں ۔ کہتا ہے کہ کسی بے عمل شخص کو کیا حق حاصل کہ وہ دوسرے کو عمل کا درس دے؟ اس پر باپ کہتا ہے :

گفت عالم بگوش جان بشنو ور نماند بگفتنش کردار
مرد باید گیرد اندر گوش ور نوشته است پند بر دیوار
با طلست آنچه مدعی گوید ''خفتہ را خفتہ کی کند بیدار؟''

اب اقبال کے انتقادات کی دو مثالیں ملاحظہ ہوں : سعدی نے گلستان میں درویشوں کی قناعت پسند طبیعت کے بارے میں لکھا ہے :

'' دہ درویش در گلیمی بخسپند و دو پادشاہ در اقلیمی نگنجند:

نیم نانی گر خورد مرد خدا بزل درویشاں کند نیمی دگر
ملک اقلیمی[۳] بگیرد پادشاہ ہمچنان در بند اقلیمی دگر ''

اقبال زبور عجم میں اس بات پر خفیف سا ایراد کرتے ہیں :

چہ عجب اگر دو سلطان بولایتی نگنجند عجب اینکہ می نگنجد بد و عالمی فقیری

یہ بات اقبال نے اس لئے فرمائی کہ ان کا تصور درویشی و فقر کچھ اور ہی ہے :

مرد فقیر آتش است میری و قیصری خس است
فال و فر ملوک را حرف برهنہ ای بس است
با سلاطین درفتد ، مرد فقیر
از شکوه بوریا لرزد سریر

قلب او را قوت از جذب و سلوک
پیش سلطان نعرهٔ اولا ملوک
بر نیفتد ملتی اندر نبرد
تا در و باقی است یک درویش مرد[۶۴]

سعدی کا ایک مشہور مقولہ ہے کہ : " زمانہ باتو نسازد ، تو بازمانہ بساز "
حالی نے اسے اپنایا اور فرمایا ع

" چلو تم ادھر کو ، ھوا ھو جدھر کی "

اقبال کی نظر میں زمانے سے نباہ کر لینا ، خودی کی تضعیف اور قوت نبرد کے فقدان کا سبب بنے گا ۔ وہ اس تصور کے خلاف ھیں ۔ بال[۶۵] جبریل میں فرماتے ھیں :

حدیث بے خبراں ہے "تو بازمانہ بساز" زمانہ باتونسازد ، تو بازمانہ ستیز

یہی دو مواد ھیں جن میں سعدی پر انتقادات ملتے ھیں ۔ اب ھم سعدی کے مزید ادبی اثرات کا جائزہ لیں گے ۔

غزلیات سعدی اور اقبال :

فارسی شاعری میں علامہ اقبال کے اس کمال کے اھل زبان بھی قلباً معترف ھیں کہ انہوں نے " سبک عراقی " کے اساتذہ خصوصاً سعدی اور حافظ کی روش کی کامیاب تقلید سے بعد میں اپنا وہ مخصوص انداز اختیار کر لیا جسے " سبک اقبال " کا محترم نام دیا جاتا ہے[۶۶] ان اساتذہ کے اثرات علامہ کی اردو شاعری پر بھی ھیں ، مگر اس کی پوری توضیح کو ھم ایک دوسری فرصت کی خاطر اٹھائے رکھتے ھیں ۔ یہاں ھم سعدی کی ان غزلیات کی طرف اشارہ کریں گے جنہیں ، باحتمال قوی ، علامہ نے اپنے پیش نظر رکھا اور اسی بحر و وزن میں ان کی پیروی کی ہے ۔ غزلیات کے یہ انتخابات دونوں شاعروں کے سبک و انداز کے معنوی رابطہ پر روشنی ڈالیں گے ۔

سعدی :

دلی کہ عاشق و صابر بود مگر سنگ است
ز عشق تا بصبوری ہزار فرسنگ است
دگر بخفتہ نمیبایدم شراب و سماع

کہ نیک نامی در دین عاشقان ننگ است
برادران طریقت نصیحتم مکنید
''کہ نیک نامی در دین عاشقان ننگ است'' (کذا)
بخشم رفتہ' مارا کہ می برد پیغام
بیا کہ ما سپر انداختیم اگر جنگ است
ملامت از دل سعدی فرو نشوید عشق
سیاهی از حبشی چون رود کہ خود رنگ است؟

سعدی کی غزل کے کل ۸ شعر ہیں اور جیسا کہ علامہ کے خطوط بنام مولانا غلام قادر گرامی (م ۱۹۲۷ء) سے معلوم ہوتا ہے، انہوں نے اس کا جواب ۱۹۲۰ء میں لکھا تھا اور مندرجہ ذیل چھ ابیات پیام مشرق کے حصہ ''مئی باقی'' میں موجود ہیں :

بیا کہ ساقی گل چہرہ دست بر چنگ است
چمن ز باد بہاران جواب ارژنگ است
بلند تر ز سپہر است منزل من و تو
براہ قافلہ خورشید میل فرسنگ است
ز خود گذشتہ ای ای قطرہ‌ی محال اندیش
شدن بہ بحر و گہر بر نخاستن ننگ است
حنا ز خون دل نو بہار می بندد
عروس لالہ چہ اندازہ تشنہ' رنگ است
تو قدر خویش ندانی بہا ز تو گیرد
و گر نہ لعل درخشندہ پارہ‌ی سنگ است

علامہ کی ایک دوسری غزل بظاہر سعدی اور حافظ دونوں کی غزلوں کے قوالب سے مستفید معلوم ہوتی ہے۔ منتخب اشعار ملاحظہ ہوں ؛

آن شکر خندہ کہ پر جوش دهانی دارد
نہ دل من کہ دل خلق جہانی دارد
بتماشای درخت چمنش حاجت نیست
ہر کہ در خانہ چنو سرو روانی دارد
سعد یا کشتی ازین مدح بدر نتوان کرد
کہ نہ بحریست محبت کہ کرانی دارد

حافظ :

شاهد آن نیست که موئی و میانی دارد بندهٔ طلعت آن باش که آنی دارد
چشمهٔ چشم مرا ای گل خندان دریاب که بامید تو خوش آب روانی دارد

اقبال :

عاشق آن نیست که لب گرم فغانی دارد عاشق آن است که بر کف دوجهانی دارد
عاشق آن نیست که تعمیر کند عالم‌خویش در نسازد بجهانی که کرانی دارد
عشق ناپید و خرد می گزدش صورت مار گرچه در کاسه‌ی زر، لعل روانی دارد[۶۹]

سعدیؒ :

خوبرویان جفا پیشه وفا نیز کنند بکسان درد فرستند و دوا نیز کنند[۷۰]
گر کند میل بخوبان دل‌من عیب مکن کاین گناهیست که در شهر شمانیز کنند
سعدیا گر نکند یاد تو آن ماه مرنج ما که باشیم که اندیشهٔ مانیز کنند؟

اقبال :

تکیه بر حجت و اعجاز بیان نیز کنند کار حق گاه به شمشیر و سنان نیز کنند
همه سرمایه‌ی خود را بنگاهی بدهند این‌چه قومی است که سودا بزبان نیز کنند
تا تو بیدار شوی ناله کشیدم ورنه عشق کاری است که بی آه‌وفغان نیز کنند

سعدی کے "ملمعات[۷۱]" میں سے ایک مشہور غزل کا انتخاب درج ذیل ہے :

بپایان‌آمداین‌دفتر حکایت همچنان باقی بصد دفتر نشاید گفت حسب الحال مشتاقی
نگویم نسبتی دارم بنزدیکان درگاهت که خود را بر تو می بندم، بسالوسی‌وزراقی
لخلائی ، احبائی ذروا من حبه مالی مریض العشق لایبری ولا یشکو الی الراقی
نشان عاشق‌آنباشد که شب باروز پیوندد تراگر خواب میگیرد نه صاحب درد عشاقی
قدح‌چون‌دور‌ما باشد، به‌هشیاران‌مجلس‌ده[۷۲] مرا بگذار تاحیران بماند چشم در ساقی
نه‌حسنت‌آخری‌دارد، نه‌سعدی‌راسخن‌پایان بمیرد تشنهٔ مستسقی و دریا همچنان باقی

غزل کے کل ۱۱ شعر ہیں - اس کے جواب میں زبور عجم میں علامہ کی مندرجہ ذیل غزل ہے - ان سات اشعار میں علامہ نے عربی اور فارسی الفاظ کا ملمع بنایا اور شیخ شیراز کی تقلید کامل کا نمونہ پیش کیا ہے :

درین محفل که کار او گذشت از باده و ساقی
ندیمی کو که در جامش فرو ریزم مئی باقی[۴۳]؟
چه ملائی ، چه درویشی ، چه سلطانی ، چه دربانی
فروغ کار می جوید بسالوسی و زراقی
دل گیتی انا المسموم انا المسموم فریادش
خرد نالاں که ما مندی بترباق ولا راقی
شرار از خاک من خیزد کجا ریزم ، کرا سوزم؟
غلط کردی که در جانم فگندی سوز مشتاقی
مکدر کرد مغرب چشمه های علم و عرفان را
جهان را تیره تر سازد چه مشائی ، چه اشراقی
کسی کو زهر شیرین می خورد از جام زرینی
می تلخ از سفال من کجا گیرد به تریاقی؟
ببازاری که چشم صیرفی شور است و کم نور است
نگینم خوارتر گردد چو افزاید به براقی

آخر میں سعدی کی ایک اور غزل کے دو شعر اور اتنے ہی شعر علامہ کی غزل سے پیش کئے جاتے ہیں :

سعدی :

سر آن ندارد امشب که بر آید آفتابی     چه خیالها گزر کرد و گذر نکرد خوابی
دل من نه مرد آنست که باغمش بر آید     مگسی کجا تواند که بیفگند عقابی[۴۴]؟

اقبال :

شب من سحر نمودی که به طلعت آفتابی     تو به طلعت آفتابی ، سزد اینکه بی حجابی
به جلال تو که در دل دگر آرزو ندارم     بجز این دعا که بخشی بکبوتران عقابی

سعدی اور اقبال کے ائتلاف فکر و فن کی یہ مختصر بحث یہاں اختتام پذیر ہو رہی ہے ۔ اقبال نے خطاب به جوانان عجم میں فرمایا تھا :

فکر رنگینم کند نذر تہی دستان شرق     پارهٔ لعلی که دارم از بدخشان شما[۴۵]

اور ایک لعل پارہ یقیناً سعدی ہے۔ شیخ کی تصانیف نے اقبال کے کلام کی ظاہری رعنائی پر خاص اثر ڈالا ہے۔ رہے علامہ کے افکار ، تو اس کے بارے میں یہی صحیح ہے کہ :

هیچکس رازی که من گویم، نگفت همچو فکر من در معنی نسفت
سر عیش جاودان خواهی؟ بیا هم زمین ، هم آسمان خواهی ، بیا[۲۶]

ان سطور کی روشنی میں اقبال شناسی کی خاطر مطالعہ سعدیؒ کی اہمیت واضح ہے۔

* * * *

حواشی اور تعلیقات :

۱ - پیام مشرق ص ۱۳۳ - ۱۳۴

۲ - متحدہ ہندوستان کے شعبہ وزارت خارجہ کے ایک آفیسر جو اب کئی برس سے راولپنڈی میں مقیم ہیں -

۳ - انوار اقبال مرتبہ جناب بشیر احمد ڈار ص ۱۰۱ - ۱۰۲ -

۴ - شیخ کی تاریخ ولادت کی مانند تاریخ وفات بھی مختلف فیہ ہے مگر یہ تاریخ بظاہر اصح ہے۔ سعدی کے دو معاصرین نے اس تاریخ کو نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو از " سعدی تا جامی (تاریخ ادبیات ایران جلد سوم از آنجہانی ایڈورڈ براؤن کا فارسی ترجمہ) میں استاد ڈاکٹر علی اصغر حکمت کا حاشیہ -

۵ - ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مقالہ : " اسلام اور اسلامی تہذیب وادی کشمیر میں " سہ ماہی بصائر کراچی شمارہ جنوری — اپریل ۱۹۶۹ء ص ۱ تا ۲۰ نیز جنوری ۱۹۷۰ء -

۶ - یہ لقب آبادی ، رونق اور ترقی پذیری پر دلالت کرتا ہے۔ ایرانی ادبیات میں شیراز اور اس کے نواح ، خصوصاً تخت جمشید کو اس لقب سے یاد کرتے رہے ہیں - یاد رہے کہ عجمی روایات کی رو سے جم (جمشید) اور سلیمان ایک ہی شخصیت ہیں - شاہ ہمدانؒ نے وادی کو یہ لقب شاید اس مناسبت سے بھی دیا ہو کہ کشمیریوں کی روایات کے بموجب حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہوائی تخت وادی کے مرکز سری نگر میں اترا تھا اور ان ہی کے حکم سے انس و جن نے اس علاقے کو آباد کیا تھا - ملاحظہ ہو حاج ڈاکٹر محی الدین مرحوم (م ۱۹۶۲ء) کی Kashir جلد اول ص ۸۶ - ۹۲ اور تاریخ حسن

جلد دوم از پیر غلام حسن کویہامی ( م ۱۳۱۶ھ ) - اس کتاب کی پہلی دو جلدوں کو ۱۹۵۴ء میں پروفیسر صاحبزادہ حسن شاہ ، اسلام آباد یونیورسٹی کے موجودہ رجسٹرار ، نے سری نگر سے شائع کروایا تھا -

۷ - گفتار اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل ص ۱۳۶ -

۸ - ان کی حیات اور تصانیف کی خاطر ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مقالہ : ماہنامہ المعارف مارچ ۱۹۷۰ء -

۹ - یہاں متکلم سے مراد ناصح اور واعظ کے ہیں - خود سعدی گلستان کے باب ہشتم میں فرماتے ہیں : " . . . متکلم را تا کسی عیب نگیرد ، سخنش صلاح نپذیرد :

مشو غره بر حسن گفتار خویش — به تحسین نادان و پندار خویش

۱۰ - مسافر نیز بال جبریل ص ۲۱۳ -

۱۱ - ارمغان . . . ۲۷ -

۱۲ - جاوید نامہ ص ۲۰۵ -

۱۳ - بال جبریل ص ۱۰۹ - ۱۱۰ -

۱۴ - بال جبریل ص ۳۹ نیز مسافر -

۱۵ - بال جبریل ص ۲۰۲ اور ۱۵۸ (ترجمہ) - علامہ نے انوری کے اس قطعہ کو اردو میں نقل فرمایا ہے :

آن شنیدستی که روزی زیرکی با ابلهی — گفت: کاین والیٔ شهر ما گدائی بی حیاست
گفت چون باشد گدا آنکز کلاهش تکمیٔ — صد چو مارا روزها، بل سالها برگ و نواست؟
گفتش ای مسکین غلط اینک از ینجا کردهای — آنهمه برگ و نوا دانی که آنجا از کجاست؟
او که تا آب پیوسته از ما خواستست — گر بجوئی تا بمغز استخوانش از نان ماست
چون گدائی چیز دیگر نیست جز خواهندگی — هرکه خواهد گر سلیمانست و گر قارون، گداست

۱۶ - ضرب کلیم ص ۱۱، ۱۱۹ -

۱۷ - ضرب کلیم ص ۸۶ -

۱۸ - پس چه باید کرد ۳۵ زبور عجم ص ۲۰۵ -

۱۹ - ارمغان حجاز ص ۳۰ -

۲۰ - علامہ کی کوئی ایک تصنیف بھی ان کے ذکر سے خالی نہیں نیز ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مترجم مقالہ ماہنامہ فکر و نظر (اسلام آباد) فروری ۱۹۷۰ء -

۲۱ - ان کی مثنوی گلشن یا گلشن راز کا جواب علامہ نے مثنوی گلشن راز ، جدید کی صورت میں دیا ہے - راقم الحروف کا مقالہ ماہنامہ ماہ نو اپریل ۱۹۶۹ء میں ملاحظہ ہو : " اقبال کی مثنوی گلشن راز ، جدید "-

۲۲ - ارمغان حجاز ص ۱۱۱، ۱۵۳ -

۲۳ - بانگ درا ۲۳۳-۲۳۴ ، بال جبریل ۲۰۲ وغیرہ -

۲۴ - اسرار و رموز ص ۳۰ ، ارمغان حجاز ص ۳ ملاحظہ ہو " جامی و اقبال " راقم الحروف کا مقالہ ماہنامہ " ادبی دنیا " لاہور مئی ۱۹۷۰ء -

۲۵ - اسرار و رموز ص ۹۳ بانگ درا ص ۲۶۸ پیام مشرق ص ۸۱ -

۲۶ - بانگ درا ص ۲۵۲ -

۲۷ - بانگ درا ص ۲۷۴ ان کے حالات کی خاطر ملاحظہ ہو : منتخب التواریخ بدایونی ، ہفت اقلیم رازی ، فرشتہ ، میخانہ عبدالغنی ، قاموس الاعلام شامی اور ریاض الشعرا وغیرہ -

۲۸ - اسرار و رموز ص ۳ پیام مشرق ص۱۸۸ -

۲۹ - بانگ درا ص ۱۶۷ حالات و تصانیف کی خاطر : مجمع الخواص از صادق کتابدار ، سرو آزاد بلگرامی ، آتشکدہ آذر ، شمع انجمن ، قاموس الاعلام شامی اور منتخب التواریخ بدایونی ملاحظہ ہوں -

۳۰ - ضرب کلیم ص ۱ -

۳۱ - بانگ درا ص ۲۴۷ ، ۲۴۹ -

۳۲ - بانگ درا ص ۲۷۱ - ان کے حالات بھی کم و بیش ان ہی ماخذ بھی ملتے ہیں جو ۲۷ اور ۲۹ میں مذکور ہوئے - نیز کلمات الشعرا ، تذکرہ حسینی ، مرأۃ الخیال ، تذکرہ خوشگو اور رسالہ اردو (سہ ماہی) اکتوبر تا دسمبر ۱۹۶۹ء صفحہ ۱۰۲ - ۱۰۳ -

۳۳ - بانگ درا ص ۹۹ جاوید نامہ ص ۱۸۴ - پیام مشرق میں علامہ نے اس کے بارے میں ایک قطعہ لکھا ہے-

۳۴ - بانگ درا ص ۲۴۵ ، بال جبریل ص ۴۱ -

۳۵ - بانگ درا ص ۲۳۴ حالات ریحانۃ الادب ج ۱ اور صبح گلشن نیز قاموس الاعلام
میں مندرج ہیں -
۳۶ - ضرب کلیم ص ۱۲۱ -
۳۷ - جاوید نامہ ۱۳۷ -
۳۸ - ارمغان حجاز ص ۲۵ - ان کے حالات کی خاطر ملاحظہ ہو : تحفۃ الاحباب
فی تذکرۃ الاصحاب مؤلفہ ابن عاشور -
۳۹ - بال جبریل ص ۲۱۷ -
۴۰ - پیام مشرق ص ۱۳۳ - ۱۳۶ جاوید نامہ ص ۲۳۳ وغیرہ -
۴۱ - پیام مشرق ص ۲۱۴ -
۴۲ - بانگ درا ۹، ۹۰ -
۴۳ - از حدیث مصطفیٰ داری نصیب دین حق اندر جہاں آمد غریب
۴۴ - سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقا ص ۹۹ - ۱۰۰ -
۴۵ - ایضاً
۴۶ - ماہنامہ قومی زبان اپریل ۱۹۷۰ء -
۴۷ - باتوں سے ہوا شیخ کی حالی متاثر رو رو کے لگا کہنے کہ "اے صاحب اعجاز" . . .
(بانگ درا ص ۲۷۶)
۴۸ - پیام مشرق -
۴۹ - بال جبریل ص ۱۵۱ -
۵۰ - بال جبریل ص ۴۷ -
۵۱ - مذکورہ کتاب صفحہ ۲۴۲ - ۲۴۶ -
۵۲ - یعنی سید محمود اور سرسید احمد خاں -
۵۳ - پس چہ باید کرد ص ۵۹ -
۵۴ - ایضاً
۵۵ - جاوید نامہ ص ۲۶۰ -
۵۶ - پیام مشرق ص ۵۷ -

٥٧ - ایضاً ص ٢٦١ -

٥٨ - جاوید نامه ص ٢٦٢ -

٥٩ - گفتار اقبال ص ٢٣٧ -

٦٠ - قلمرو سعدی مطبوعه تهران صفحه ٣٨ -

٦١ - یعنی طارق بن زیاد ، فاتح اندلس - شعر نظم " الملک لله " پیام مشرق سے ماخوذ ہے -

٦٢ - بال جبریل ص ٣٣ -

٦٣ ملک اقلیمی یعنی ٧/١ دنیا - دنیا کو قدما نے سات اقالیم میں تقسیم کررکھا تھا -

٦٤ - پس چه باید کرد ص ٢٣ -

٦٥ - ص ٢٦ -

٦٦ - دیکھئے " رومی عصر " مؤلفه ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی (مطبوعه تہران ١٣٣٢ ش) میں نامور ایرانیوں کی آرا -

٦٧- مثلاً شیخ سعدی نے فرمایا :

نگارا وقت آن آمد که دل با مہر پیوندی
که مارا بیش ازیں طاقت نماندست آرزو مندی

اور علامه کی اردو غزل (بال جبریل ص ٢٠) کا مطلع ہے :

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی   متاع بندگی دے کر نه لوں شان خداوندی

٦٨ - اقبال ٧ نومبر ١٩٢٠ء کے خط میں گرامی مرحوم کو لکھتے ہیں :

" ... آپ نے سعدی کی غزل پر غزل لکھی تھی : فرسنگ است ، آہنگ است ، اس پر چند شعر میں نے بھی لکھے ہیں - فی الحال ایک دو شعر عرض کرتا ہوں :

بیا که ساقی گل چهره دست بر چنگ است   چمن ز باد بہاران چو نقش ارژنگ است
برآی ز کهنه سرای ، که ریختند ز خاک   جهان دل شدگان آفریده چنگ است
بلند تر ز سپهر است منزل من و تو   براه قافله خورشید میل فرسنگ است

مکاتیب اقبال بنام گرامی ص ۱۶۷ مرتبہ محمد عبداللہ قریشی مطلع میں اقبال نے "چو نقش" کو "جواب" کے لفظ سے بدل دیا - دوسرا شعر پیام مشرق میں شامل نہیں حالاں کہ یہ سعدی کے مندرجہ ذیل دو شعروں کا جواب ہو سکتا تھا :

چہ تربیت شنوم یا چہ مصلحت بینم　　مرا کہ چشم با ساقی و گوش بر چنگ است
بیادگار کشی دامن نسیم صبا　　گرفتہ ایم و دریغا کہ باد در چنگ است

۶۹ - زبور عجم ص ۱۳۰ -

۷۰ - سعدی کی یہ غزل اشتباہاً خواجو کرمانی سے بھی منسوب ہے - ملاحظہ ہو گنج سخن مرتبہ ڈاکٹر سید ذبیح اللہ صفا (جلد دوم) - اس غزل کا جواب متعدد شاعروں نے لکھا ہے جن میں میرزا غالب بھی شامل ہیں - غالب اپنی غزل کے مقطع میں سعدی کے مصرع کو اس طرح تضمین فرماتے ہیں :

حلق غالب بگرو دشنہ سعدی کہ سرود　　"خوبرویان جفا پیشہ وفا نیز کنند"

مندرجہ ذیل رباعی کے خطرناک معانی سے علامہ نے اپنے خطوط میں بحث کی ہے (اقبال نامہ اردو جلد ۱) - یہ رباعی خواجہ عبداللہ انصاری ہروی (م ۴۸۱ھ) اور شیخ سعدی دونوں سے منسوب ہے حالاں کہ اول الذکر سے اس کا انتساب زیادہ قرین قیاس ہے :

غازی ز پی شہادت اندر تگ و پوست　　و انرا کہ غم تو کشت ، فاضل ترازوست
فردای قیامت این بدان کی ماند؟　　کان کشتۂ دشمن است و این کشتۂ دوست

۷۱ - دو زبانوں میں شعر -

۷۲ - خواجہ حافظ کے دیوان کا افتتاحی مصرع " الایایها الساق ادرکاساً و ناولها " تقریباً اسی مطلب کا حامل ہے اور یہ سعدی کی تقلید ہی میں ہے -

۷۳ - زبور عجم ص ۳۸-۳۹ "مئی باقی" کی اصطلاح اقبال کو بہت مرغوب تھی - پیام مشرق کی غزلیات کا بھی یہی نام رکھا گیا ہے - یہ تعبیر بظاہر حافظ کے اس بیت سے ماخوذ ہے -

بدہ ساقی مئی باقی کہ در جنت نخواہی یافت
کنار آب رکنا باد و گلگشت مصلیٰ را

۷۴ - زبور عجم ص ۵۶-۵۷ -

۷۵ - زبور عجم ص ۱۷۷ -

۷۶ - اسرار و رموز ص ۹ -

۷۷ - یہاں پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بطور تعلیقہ شیخ کا مختصر سا تعارف کرا دیا جائے حالاں کہ :

کاش باری باغ و بستان را که تحسین می کنند
بلبلی بودی چو سعدی یا گلی چون روی دوست

شیخ سعدی کو ہمارے متعارف کروانے کی چنداں ضرورت نہیں بلکہ مشرق و مغرب کے کسی ملک میں شاید ہی اس کی ضرورت ہو ۔ ساری دنیا میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعدی ہر ملک کا اپنا شاعر ہے ۔ شیخ نے گویا اپنے ہی بارے میں فرمایا تھا : '' مشک آنست که خود ببوید نه که عطار بگوید '' اور عطاری بھی ہر کسی کے بس کا روگ نہیں ہے :

مردم همه دانند که در نامهٔ سعدی مشکی است که در طبلهٔ عطار نباشد

سعدی کو اگر متفقاً فارسی نثر و نظم کا سب سے بڑا استاد نہ مانا جائے ، تو بھی وہ ان چند باکمالوں میں سے ایک ہیں جن کا فکر و فن '' خط کمال '' کے نزدیک ہی رہتا ہے ۔ اس سلسلے میں '' بزرگترین نویسندگان ایران کیست؟ '' کے زیر عنوان ۱۹۳۴ء میں جو مقالے لکھے گئے ، ان میں سعدی کے حامی علما زیادہ نکلے تھے ۔ دیگر شعراء جن کو ردیف اول میں رکھنے پر اصرار کیا گیا ، حکیم فردوسی طوسی (م ۴۱۱ھ) ، حکیم ناصر خسرو ، انوری ابیوردی ، حکیم خاقانی ، نظامی گنجوی (م تقریباً ۶۱۴ھ) ، مولانا جلال الدین رومی ، خواجہ حافظ اور مولانا جامی (۸۸۹ھ) وغیرہ تھے اور ظاہر ہے کہ اقبال ان سب صاحبان کمال کی درجہ بدرجہ عظمت کے قائل ہیں ۔ سعدی خطاب بہ محبوب فرماتے ہیں :

بر حدیث من و حسن تو نیفزاید کس حد همین است، سخندانی و زیبائی را

شیخ کا نام مشرف الدین یا مصلح بن عبداللہ تھا ۔ آپ ساتویں صدی ہجری کے اوائل میں شیراز میں متولد ہوئے ۔ بچپن میں ہی والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا تھا ۔ بوستان باب دوم میں فرماتے ہیں :

مرا باشد از درد طفلان خبر که در طفلی از سر برفتم پدر

ابتدائی تعلیم شیراز میں حاصل کی اور پھر اس وقت کے اسلامی علوم کے مرکز بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں جا پہنچے ۔ آپ وہاں وظیفہ سے بہرہ مند اور اسلامی علوم و فنون کے حصول میں مساعی تھے ۔ بوستان باب ہفتم میں فرماتے ہیں :

مرا در نظامیه ادرار بود شب و روز تلقین و تکرار بود

بغداد میں سعدی نے شیخ شہاب الدین ابوحفص عمر بن محمد سہروردی (م ۶۳۲ھ) اور شیخ جمال الدین عبدالرحمن بن جوزی دوم (م ۶۳۶ھ) سے استفادہ کیا - شیخ مسلماً عصری متداول علوم وفنون میں بڑا تبحر رکھتے تھے - ان کا تخلص ''سعدی'' اتابک مظفر الدین ابوبکر بن سعد بن زنگی ، شیراز کے نامور سلغری حاکم (۶۲۳-۶۵۸ھ) کے دربار سے وابستگی کی وجہ سے تھا - انہوں نے حاکم شیراز اور دوسرے اعیان و اکابر کی بظاہر تعریف کی ہے مگر غور سے دیکھنے پر معلوم ہو جاتا ہے کہ تعریف و توصیف کے بجائے انہوں نے پند و انداز پر زیادہ زور صرف کیا ہے - سعدی حکام و امرا کو قصائد کے پردے میں نہایت بے باکانہ اور تلخ انداز میں نصائح پیش کرتے رہے اور ان کی نثر و نظم کی ایک نمایاں خصوصیت بھی ہے -

سعدی ایک سیاح اور تجربہ کار جہاندیدہ شخص تھے - ایران میں وہ ہر جگہ گئے نیز عراق ، شام آذر بائجان ، بیت المقدس ، یمن ، سر زمین حجاز ، شمالی افریقہ اور ہندوستان میں ان کا گذر ہوا ہے - ان میں سے بعض مقامات پر وہ متعدد بار گئے اور نت نئے تجارب سے اپنے نثر و نظم کے مجموعوں کو معمور کیا ہے - شیخ کی تصانیف کو جو قبول عام حاصل ہوا ہے اسے بیان کرنے کی خاطر ایک مقالہ تو کجا ، کتاب بھی ناکافی ہوگی - ان ہی کے الفاظ میں :

زمین بہ تیغ بلاغت گرفتہ ای سعدی — سپاس دار کہ جز فیض آسمانی نیست
بدین صفت کہ در آفاق صیت شہرت تو رفت — نرفت دجلہ کہ آبش بدین روانی نیست

معاصرین نے شیخ کو قدوۃ المحققین اور فخر السالکین کے القاب سے یاد کیا ہے - حکومت شیراز کے خاتمہ پر سعدی ۶۶۲ھ میں یہاں سے ایک طویل سفر پر روانہ ہو گئے تھے - آپ نے حج کیا اور واپسی پر تبریز آئے - وہاں جوینی برادران علاء الدین عطا ملک اور شمس الدین محمد صاحبدیوان نیز مشہور شاعر خواجہ ہمام الدین علائی ہمام تبریزی (م ۷۱۲ھ) نے شیخ کی بڑی تعظیم و تکریم کی تھی شیخ کا پر جلال مزار شیراز میں واقع ہے - اس مقام کو '' سعدیہ '' کہتے ہیں -

شیخ کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ازدواجی زندگی اختیار کی تھی - ان کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا جو بچپن میں داغ مفارقت دے گیا تھا -

**تصانیف اور سبک :**

سعدی کی کتابیں شرق و غرب کے کئی ممالک میں نہایت آب و تاب سے چھپتی رہیں اور دنیا کے تمام بڑے بڑے کتب خانوں میں ان کتابوں کے نفیس اور

مرصع قلمی نسخے اب بھی بکثرت موجود ہیں ۔ ایران کے نامور عالم اور محقق استاد محمد علی فروغی ذکاءالملک مرحوم (م ۱۳۲۱ھ شمسی) نے شیخ کی تصنیفات کی تنقیح و تصحیح پر کمر ہمت باندھی اور کئی سال کی محنت ، دیدہ ریزی اور بیسیوں قدیم مخطوطات کی مدد سے شیخ کے مبسوط کلیات کو دیدہ زیب طریقے سے چھپوایا ہے ۔ کتب کے مخطوطات کا اختلاف حواشی میں مذکور ہے ۔ ادارہ کتاب فروشی محمد حسن علمی تہران نے مصحح کی اجازت سے حواشی میں مذکور اختلاف نسخ کو حذف کر کے م ۔ درویش صاحب کی توضیحات کے ساتھ "کلیات شیخ سعدی" کو اسی متن کے مطابق دوبارہ چھپوایا ہے ۔ اتنے معتبر مخطوطات کی رو سے شیخ کی تصنیفات مندرجہ ذیل ہیں :

شش رسائل یا مجالس پنجگانہ سعدی (نثر) ، گلستان ، بوستان ، قصائد فارسی ، قصائد عربی ، مراثی ، ملمعات ، مثلثات ، ترجیعات ، غزلیات چہار گانہ (طیبات ، بدائع ، خواتیم اور قدیم) ، کتاب صاحبیہ (جو حروف تہجی کی ترتیب سے قطعات ہیں) ، قطعات ، مثنویات ، رباعیات اور مفردات ۔ یہ "کلیات" بڑی تقطیع کے نو سو صفحہ پر مشتمل ہے ۔ یہ توضیح اس خاطر ضروری تھی کہ مشہور الحاقات اور تصرفات سے قارئین کو باخبر رکھا جائے ۔ فروغی مرحوم نے دیباچہ میں لکھا ہے :

" گذشتہ از غلطہائیکہ در ضمن استنساخ بواسطہ سہوقلم واقع شدہ ، تصرفات بسیار نیز بہ عمد و بر حسب سلیقہ اشخاص بہ عمل آمدہ کہ غالباً بسیار نا بجا بودہ است "

سعدی کے سبک اور انداز پر بہت کچھ لکھا جاتا رہا ہے ۔ شیخ نے خراسانی اور آذر بائیجانی روش سے ہٹ کر "سبک عراقی" میں نہایت زور و شور سے شاعری کی ۔ سلاست بیان اور دلاویز تغزلات کو رواج دینے والے بزرگوں میں ایک شیخ ہی ہیں ۔ مولانائے روم نے غزل کو سوز و ساز دیا ۔ سعدی نے اسے خاص زبان مہیا کی ، اور خواجہ حافظ نے اپنے مختصر دیوان میں ان دونوں بزرگوں کی خصوصیات غزل کو سمو دیا ہے ۔ یاد رہے کہ حافظ نے سعدی کی استادی کو تسلیم کیا اور کم از کم تیس غزلوں کو شیخ کی تقلید میں لکھا ہے ۔ سعدی وہ واحد شاعر ہیں جنھوں نے حکیم فردوسی طوسی کے شہرہ آفاق "شاھنامہ" کی بحر متقارب میں جو رزمیہ شاعری کی خاطر مخصوص رہی ہے ، غیر رزمی اخلاقی مثنوی بوستان لکھی اور بعض ناقدین کی رائے میں یہی مثنوی سعدی کی شہرت کے لیے کافی تھی ۔ شیخ کی "گلستان" ، یقیناً خزاں نادیدہ اور نثر فارسی کا ، خصوصاً فن "مقامہ نویسی" ، کے اعتبار سے ایک لازوال شاہکار ہے ۔ اس کتاب

مستطاب کی تقلید میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں مثلاً روضہ خلد از مجد خوافی هراتی (مولفه ۷۳۳ھ) ، نگارستان مولفه معین الدین جوینی (نوشته ۷۳۵ھ) بہارستان از جامی ، پریشان مولفه حکیم قاآنی شیرازی (م ۱۲۷۰ھ) اور منشآت از قائم مقام فراهانی (م ۱۲۵۱ھ) وغیره مگر ان میں سے کسی کتاب میں گلستان کی بات پیدا نہ ہو سکی - غرض سعدی فن کے ایسے اعلیٰ مقام پر فائز ہیں کہ ان کے معاصرین سے لے کر اس زمانے تک کے اکابر متفقه طور پر ان کی تعریف میں رطب‌اللسان رہے ہیں اور آج بھی گویا :

هفت کشور نمی‌کنند امروز بی مقالات سعدی، انجمنی

—: o :—

# چھ سو برس میں علمی رفتار کا مختصر جائزہ

منطق ـ فلسفہ ـ توحید و عقائد ـ نحو

عبیداللہ قدسی

ہم منطق فلسفہ اور عقائد کی کتابوں کی سلسلہ وار فہرست درج کرتے ہیں ـ یہ فہرست ہم نے ایک مہینے کی شب و روز کی محنت سے بنائی ہے ـ ہم چاہتے ہیں کہ اس فہرست کا تجزیہ کر کے قارئین یہ اندازہ کرلیں کہ اسلامی دنیا میں ان چھ سو سالوں میں علم کی رفتار کیا رہی ہے، اور اس بر صغیر میں ہماری علمی فکر کا کیا حال رہا ہے ـ اس طرح ہم پاکستان کی گذشتہ علمی ترقی کا اندازہ کر سکیں گے ـ

ہم نے جتنی مشہور کتب کی فن وار فہرست درج کی ہے، اور جتنے مشہور علماء کا ذکر کیا ہے ان کے حاشیے اور شرحیں اکثر ایران و توران اور شرق اوسط کا اثاثہ ہیں ـ انہیں وہاں کے مغل سلاطین کی تعلیمی یادگار کہیئے ـ مغلوں کے دور میں اعلیٰ علمی درسگاہیں اور اکیڈیمیاں سرد پڑ گئی تھیں، ایجادات و اختراعات کا زمانہ ختم ہو گیا تھا ، علمی ترقی رک گئی تھی ـ فتنہ و فساد اور باہم جنگ و جدال نے علوم کو پھلنے اور پھولنے کا موقع نہیں دیا ـ اس لئے علما کا سب سے بڑا کمال یہ تھا کہ وہ اپنے پیش رووں کی کتاب پر شرح لکھدیں یا شرح پر حاشیہ لکھدیں یا حاشیہ پر اور حاشیہ چڑھا دیں ـ زمانہ گزرتا گیا اور لفظی موشگافیوں اور خیالات کے گورکھ دھندوں کا زور ہوتا گیا ـ یہ مسلمانوں کی سلطنتوں کے انتشار اور علمی انحطاط کا دور تھا ـ علماء ان فاتح سپاہیوں کے درباروں میں لفظ و بیان کی موشگافیوں سے اپنا اثر جماتے تھے ـ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہیں علما میں بعض ایسے عالم بھی تھے کہ ان کی شرحیں اور حاشئے اصل کتاب کا درجہ رکھتے ہیں ـ ان کا یہ مقام بھی قابل تحسین ہے کہ انہوں نے علم کی سرحدیں

اگر آگے نہیں بڑھائیں تو لوٹ پلٹ کر کے انہیں باقی رکھا ، اور سابقہ علوم کو متداول اور رائج رکھا ، اگرچہ درباری خواہش اور درسیات کی ضرورت کے لئے دو چار فن ھی تھے جن میں یہ لوگ الٹ پھیر کرتے رہے اور دوسرے علوم کی طرف توجہ نہیں کر سکے اس لئے وہ رفتہ رفتہ نا پید ہوتے گئے -

انہوں نے شریعت کے مروجہ قانون اور لوگوں کے رسم و رواج کے فیصلوں کے لئے فقہ پر سب سے زیادہ زور دیا - فقہ کے بعد درسی مزاولت اور باھمی ممارست کی خاطر منطق اور فلسفہ اور کچھ علم بیان کی کتابوں کی شرحیں اور حاشیوں پر محنت صرف کی - یہی شرحیں اور حاشئے اور حاشئے در حاشئے لشکری قاضیوں اور فوج کے اماموں کے ساتھ هندوستان میں آئے ، اور بعد میں بھی بیرونی علماء کے شاگرد یہاں آ کر کبھی کبھی شمع علم روشن کرتے رہے - ان کتابوں کی فہرست اور حاشیوں کا سلسلہ دیکھنے سے یہ بھی اندازہ ہوگا کہ بعض درسگاھوں کے صدر مدرسوں اور اساتذہ ہند نے یہاں بھی شرحیں اور حاشیوں پر حاشیہ لکھنے کی کوشش کی ھے ، لیکن یہ کوشش اعتراضات و جوابات سے آگے نہیں بڑھ سکیں - کہیں غوامض و مشکلات کو حل کر دیا گیا اور کبھی حل مشکلات پر اعتراض کر دیا گیا ، تحلیل و تجزیہ کا یہ کام بھی چند ھی مدرسوں نے انجام دیا ، ان میں سے ایک دو کا کام مشکور و ماجور بھی ھوا -

ان میں سر فہرست علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کا نام آتا ھے جن کا انتقال ۱۰۶۷ھ میں ھوا - یہ شاھجہانی دور کے سب سے بڑے عالم ھیں ، دھلی دربار میں ان کی بڑی شان تھی - اگر تاریخ پر نظر ڈالیں تو یہ اندازہ ھوگا کہ شاھجہان کا دور کچھ امن و امان کا دور ھے - اس وقت مغل سلطنت کا جماؤ شباب پر تھا - اگرچہ هندوستان میں بڑی درسگاھیں اور شاندار علمی اکیڈیمیاں قائم نہیں تھیں ، لیکن اتنی نسلوں تک درسیات میں کتابوں کے الٹ پھیر کا یہ نتیجہ نکلا کہ آخر ایک ایسا عالم پیدا ھو گیا جو ماوراءالنہر کے شارحین اور ایران و توران کے حاشیہ نویسوں کی صف اول میں شمار کیا جا سکتا ھے - علامہ سیالکوٹی نے تمام متداول شرحوں اور حاشیوں پر ایسی قدرت حاصل کی کہ انہوں نے بھی کئی حاشئے لکھ دئے جو آج تک متداول ھیں - ایران و ترکستان تک ان کا اثر پہنچا - یہ صرف علامہ سیالکوٹی کی ذات تھی جس کی وجہ سے هندوستان میں فلسفہ اور منطق کے حاشیوں کا احیا ھوا اور درسیات میں اس پر زور دیا جانے لگا -

شاھجہان نے ان کی تعظیم اور انعام و اکرام سے ھمت افزائی کی ۔ جب تک اھل علم کی کفالت کا ذمہ نہیں لیا جاتا علم ترقی نہیں کر سکتا ھے ۔ تمام دنیا میں علوم نے جب ھی ترقی کی ھے جب امن رھا اور اھل علم کی کفالت ھوتی رھی ، اور عوام بھی علوم سے بہرہ یاب ھوئے ۔ بغداد اور غرناطہ میں یہ سب چیزیں جمع ھوگئی تھیں ، اسی لئے وھاں علوم نے ایسی ترقی کی جس کی مثال یورپ کی انیسویں صدی سے پہلے دنیا میں نہیں ملتی ۔

شاھجہان نے علامہ سیالکوٹی کو نقد اور جاگیر دینے کے علاوہ دو مرتبہ چاندی میں تلوایا ، اور ھر کتاب پر کافی انعام دیا ۔ چناں چہ تاریخ شاھد ھے اور جیسا کہ انہوں نے خود لکھا ھے ، بے سر و سامانی اور فقر کے زمانے میں وہ تفسیر بیضاوی کا حاشیہ نہ لکھ سکے ۔ اگرچہ تمام مواد جمع کر لیا تھا ، لیکن جب انہیں بے فکری اور فارغ البالی نصیب ھوئی تو حاشیہ لکھنے بیٹھ گئے ۔

بہر کیف اس دور میں جب علوم کی کچھ قدر دانی ھوئی حاشیہ لکھنے اور شرحیں کرنے میں ایک مقدرت پیدا ھوگئی تو دوسرے دور میں محب اللہ بہاری نمو دار ھوئے ۔

مولانا محب اللہ بہاری نے منطق میں سلم العلوم لکھ کر ایک مقام پیدا کر لیا ۔ یہ عالمگیر کے زمانہ کے سر آمد علماء میں سے تھے ، اور عالمگیر کی قدر دانی کی وجہ سے یہ بھی ابھر سکے ۔ عالمگیر بادشاہ نے انہیں لکھنؤ کا قاضی بنایا ، پھر معزول کیا ، پھر حیدرآباد دکن کا قاضی بنایا ، پھر معزول کر دیا ، اور اس کے بعد اپنے پوتے کا استاد بنا دیا ، اس کے بعد ۱۱۱۹ھ میں ھندوستان کا صدر قاضی یعنی قاضی القضاۃ مقرر کر دیا ، فاضل خان کے خطاب سے نوازا ۔ ان کا اسی سال انتقال ھو گیا ۔

عالمگیر نے قانون شریعت کی تدوین پر خاص توجہ کی ۔ علماء کی سر پرستی کی اور فتاویٰ عالمگیری کی تدوین کرائی ۔ یہ دور فقہ کی سر پرستی کا تھا ، چناں چہ مولانا محب اللہ بہاری نے ایک کتاب "مسلم الثبوت" اصول فقہ میں لکھی جو بیرون ھند بھی اصول کی کتابوں میں شمار کی گئی ھے۔

مولانا محب اللہ بہاری کی منطق کی کتاب مسلم کی ھندوستان میں یکے بعد دیگرے شرحیں لکھی گئیں ۔ بعد میں جتنے سربر آوردہ مدرس ھوئے

انہوں نے اس پر قلم اٹھایا ۔ ان میں سے قاضی مبارک ، حمد اللہ سندیلوی ، مولوی محمد مبین ، بحرالعلوم اور مولانا عبدالحق کی شرحیں مشہور اور متداول ہیں ۔

فرنگی محل کے علماء اور خیر آبادی اساتذہ منطق وفلسفہ نے ہندوستان میں اس فن کا چراغ روشن رکھا ۔ خیر آبادی سلسلہ کے ذیل کے علماء نے منطق و فلسفہ کے درس میں بڑی شہرت حاصل کی ہندوستان کے باہر کابل و بخارا تک سے طلباء ان کے درس میں آ کر شریک ہوتے تھے آخر آخر میں علوم کا چراغ کابل وبخارا میں بے نور ہو گیا تھا ، اس لئے دستار بندی کے شائق ہندوستان ہی کی طرف متوجہ ہوتے تھے ۔ ہندوستان کے ان مدرسین میں جن لوگوں نے منطق و فلسفہ پر رسائل لکھے اور اپنے زمانے میں اپنی تحریروں کی وجہ سے مشہور ہوئے ان میں مولانا عبدالحق خیرآبادی، مولانا فضل حق خیرآبادی، مولانابرکات احمد بہاری ثم ٹونکی،مولانا معین الدین اجمیری قابل ذکر ہیں ۔

بہر کیف ان تمام متقدمین اور متاخرین علمائے منطق و فلسفہ میں مولانا محب اللہ بہاری کو چھوڑ کر علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کو جو بلند مقام حاصل ہوا وہ کسی کو حاصل نہیں ہوا ۔ ان کے حاشیے ایران و توران کے حاشیوں سے کسی طرح کم نہیں ہیں ۔

اب سینکن کی ترتیب کے ساتھ فنون کی فہرست سلسلہ وار درج کی جاتی ہے ۔ اس پر ایک نظر ڈالنے سے آپ کو منطق فلسفہ ، عقائد پر لکھی ہوئی کتابوں کا اندازہ ہو جائے گا ۔ ہم نے ان فنون کی ایک ایک کتاب جو اصل متن کا کام دیتی ہے اور مستقل تصنیف ہے ، شروع میں لکھدی ہے ، اور اس کے بعد صرف شرحیں اور حاشیے لکھے گئے ، ان کی ترتیب قائم کردی ہے ۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا صرف شرحوں اور حاشیوں کے عالم وجود میں آتے رہے ۔ پھر حاشیوں پر حاشئے لکھنے کا زمانہ آیا ، اور متنون کو بغیر شرح اور حاشئے کے پڑھنے پڑھانے تک کا دور ختم ہوگیا ۔ علم کے انحطاط کا اندازہ اس سے ہوگا کہ جو محقق جتنا مقدم ہے اسی قدر مشہور اور مستند ہے اور بعد کے لوگ علم میں بھی متاخر ہیں ۔

* * * *

# منطق

## منطق کا پہلا متن شمسیہ

۶۷۵ھ شمسیہ — علامہ الکاتبی قزوینی نے منطق میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام تھا الرسالہ الشمسیہ فی قواعد المنطقیہ اب آپ اس کی شرحیں اور حاشئے ملاحظہ کیجئے ، یہ ضمیر الدین طوسی کے شاگرد تھے -

۷۶۶ھ قطبی — شرح شمسیہ جو قطب الدین رازی نے دمشق میں لکھی یہ درس میں ہمیشہ سے داخل ہے اسے قطبی کہتے ہیں - اور ابھی تک متداول ہے ، اس کے علاوہ انہوں نے تصورات اور تصدیقات کی الگ الگ بھی شرح کی جس پر علیحدہ حاشئے لکھے گئے ہیں -

۷۹۳ھ تفتا زانی — شرح شمسیہ سعد الدین تفتا زانی نے رسالہ شمسیہ کی شرح لکھی ، لہذا رسالہ شمسیہ کی صرف دو شرحیں مشہور ہیں - ایک قطب الدین کی دوسری تفتا زانی کی، اس کے بعد تمام لوگوں نے انہیں دو پر حاشئے چڑھائے -

۸۱۶ھ سید شریف : حاشیہ شرح قطب ، سید شریف جرجانی نے قطب رازی کی شرح پر حاشیہ لکھا یہ بھی متداول ہے-

۹۱۸ھ الدوانی : حاشیہ دوانی ، جلال الدین ، انہوں نے بھی قطب رازی کی شرح پر حاشیہ لکھا یہ بھی رائج ہے-

۹۵۱ھ عصامی : حاشیہ شرح قطب ، العصام ابراھیم بن محمد بن عرب شاہ خراسان کے باشندے اور مولانا جامی کے شاگرد تھے -

۱۰۶۷ھ سیالکوٹی : حاشیہ علی شرح قطب ، بر صغیر کے صرف ایک عالم ہیں جن کا حاشیہ بھی شمار میں آیا ، ان کا نام تھا عبدالحکیم سیالکوٹی دور شاہجہانی کے مسلم عالم تھے -

۱۰۶۷ھ سیالکوٹی : حاشیہ علی شرح سید شریف ، انہوں نے دونوں شرحوں پر حاشیے لکھے -

۱۱۰۱ھ میر زاہد : حاشیہ علی شرح دوانی ، میر زاہد کابل کے تھے۔ ان کا حاشیہ بھی متداول ہے -

۱۱۰۱ھ میر زاہد : حاشیہ زاہدیہ علی شرح قطب انہوں نے بھی دونوں شرحوں پر حاشیے لکھے -

۱۲۲۰ھ خانملا : حاشیہ خانملا محمد حسین پیشاوری علی حاشیہ میر زاہد علی شرح دوانی اس بر صغیر کے یہ دوسرے باشندے ہیں جنہوں نے متاخرین میں اپنا نام کیا -

۱۲۳۰ھ الدسوقی : حاشیہ علی شرح قطب رازی ، مصر کے باشندے محمد الدسوقی -

۱۲۳۰ھ قرۃ داؤد : حاشیہ علی التصورات قطب -

۱۳۰۰ھ السکندری : حاشیہ علی شرح شمسیہ -

۱۳۰۰ھ عبدالحق : تعلیقات علی حواشی میر زاہد علی القطبیہ ، یہ تیسرے ہندوستانی ہیں - جنہوں نے سب سے آخر میں ذیلی حاشیہ لکھا -

## منطق کا دوسرا متن ایسا غوجی

۶۶۰ھ الابہری : ایساغوجی ، اثیر الدین الفضل الابہری کا مشہور متن ہے یہ ابھی تک درسیات میں داخل ہے - اس پر کئی شرحیں اور حاشیے لکھے گئے ، علامہ

الابہری امام فخر الدین رازی کے شاگرد تھے۔ ایسا غوجی کے معنی ھیں پانچ کلیات یعنی جنس ، نوع ، فصل ، خاصہ ، عرض عام ، اس کتاب کا متن لاطینی ترجمہ کے ساتھ روم میں ۱۶۲۵ء میں طبع ہو چکا تھا، ہندوستان میں پہلی ۱۲۶۵ء میں طبع ہوا۔

۶۶۰ھ الابہری : ( شرح ایسا غوجی ) "قال اقول" مصنف نے خود اپنی کتاب کی شرح لکھی۔

۸۱۶ھ سید شریف : شرح ایساغوجی المعرف بہ میر ایساغوجی سید شریف جرجانی قاہرہ طبع ۱۳۲۱ھ۔

۹۲۵ھ انصاری : شرح ایسا غوجی و یعرف بالمطلع ، ابو یحییٰ ذکریا انصاری قاہرہ طبع ۱۲۸۲ھ۔

۱۲۰۵ھ الکلنبوی : شرح ایساغوجی ، مرزا ابوالفتح قاہرہ طبع ۱۲۷۵ھ۔

عطار : حاشیہ عطار علی شرح ایساغوجی قاہرہ۔

۱۲۹۹ھ علیش : حاشیہ محمد علیش علی شرح ایساغوجی لزکریا انصاری قاہرہ طبع ۱۲۸۳ھ۔

۱۹۰۰ء شاکر مصری : شرح ایساغوجی طبع ۱۹۰۰ء۔

۱۳۰۹ھ فضل حق : شرح ایساغوجی المسمی بمیر ایساغوجی مولانا فضل حق رامپوری طبع دہلی ۱۳۰۹ھ یہی کتاب بعد میں سید شریف جرجانی کی طرف منسوب ہو کر مصر سے طبع ہوئی ۱۳۲۱ھ میں ، اس لئے اصل شارح کی تحقیق کی ضرورت ہے۔

منطق و فلسفہ کا ایک متن:

اثیر الدین الابہری نے دوسری کتاب فلسفہ میں لکھی اس میں منطق کا حصہ بھی شامل ہے یہ بھی

ہمیشہ درسیات میں ہی رہی اور ہندوستان کے درس نظامی اور دوسرے درس میں ہمیشہ سے متداول ہے، اس پر بھی کافی شرحیں اور حاشئے لکھے گئے ہیں -

٦٦٠ھ الابہری : ہدایہ- الحکمہ- اثیرالدین الابہری روم میں ہوئے، طبع ہند ١٢٨٨ھ -

٩٠٣ھ قاضمیر : شرح ہدایہ- الحکمہ- ، قاضی میر حسن ، ہرات طبع استانہ ١٢٦٣ھ طبع ہند ١٢٧٨ھ -

٩٧٩ھ لاری : حاشیہ عبدالغفور لاری علی شرح قاضمیر -

١٠٥٠ھ صدرا : شرح ہدایہ- الحکمہ- ، صدر الدین شیرازی المشہور بملا صدرا طبع ہند ١٣٠٨ھ یہ نصیر الدین طوسی کے ہم عصر تھے ، ہندوستان میں یہ کتاب درسیات میں داخل رہی ، جس نے صدرا کو پڑھ لیا وہ فاضل ہوگیا ، انشااللہ خان کا شعر ہے -

انشااللہ خان بڑے پھاجل جی ہیں
صدرا پڑھے ہیں جن سے طلبعلم آئے کے

(انشااللہ خان بڑے فاضل ہیں صدرا پڑھتے ہیں جن سے طالبعلم آکر کے) -

شیخ زادہ : حاشیہ شیخ زادہ اسمعیل کلنبوی علی شرح قاضمیر -

١٠٦٧ھ سیالکوٹی : حاشیہ عبدالحکیم سیالکوٹی علی حاشیہ عبدالغفور لاری ، علامہ سیالکوٹی کا حاشیہ پر حاشیہ ہے، باقی تمام شرحیں اور حاشئے ہیں -

١٣٠٤ھ عبدالحی لکھنوی : حاشیہ علی شرح ہدایہ- الحکمہ- لصدرا ، طبع ہند ١٣٠٨ھ -

## بلاغت

علامه الکاتبی قزوینی کی کتاب جس طرح منطق میں بے حد مقبول ہوئی اور اس پر شرحیں اور حاشئے سب سے زیادہ لکھے گئے ہیں اسی طرح ان کا دوسرا متن علم بلاغت میں بھی مستند اور مقبول ہوا -

٦٧٥ھ الکاتبی : تلخیص المفتاح الکاتبی القزوینی -

٧٩٣ھ تفتا زانی : شرح تلخیص ، المطول ، تفتازانی سعد الدین -

٨١٦ھ سید شریف : حواشی سید شریف الجرجانی علی المطول ، یہ شیراز میں تیمور لنگ کے زمانہ میں تھے ، طبع ١٢٤١ھ -

٨٥٠ھ اللیثی : حاشیه علی المطول ابوالقاسم اللیثی -

٨٨٦ھ ملا حسن : حاشیه علی المطول یه مصنف کے نام ہی سے مشہور ہے ملا حسن -

٩٧٧ھ الشربنی : تقریرات الشربنی علی المطول، شربنی خطیب مصر-

١٠٦٧ھ سیالکوٹی : حاشیه علی المطول عبدالحکیم سیالکوٹی (دور شاهجهان)-

١٢٣٠ھ الدسوقی : حاشیه علی شرح التفتازانی -

١٣١٢ھ جودت پاشا : تعلیقات علی اوائل المطول آستانه ١٢٩٣ھ -

## التوحید والعقائد

منطق اور فلسفه کے برابر جس چیز نے مسلمانوں کو اپنی طرف همیشه متوجه کیا وہ عقائد و توحید کی کتب ہیں - فلسفه اور منطق کے داخل ہوتے ہی فلسفیانه نظر سے اس علم پر بحث ہونے لگی - علم کلام مستقل ایک فن ہو گیا - پھر عقائد و ایمانیات پر مستقل تصانیف کا دور شروع ہوا ، توحید باری تعالی

اس کا بنیادی مسئلہ ہے، اس لئے اسی اساس پر اعتقادات کی عمارت کھڑی ہوئی - قرون اول کی کتابوں کے بعد ایک مستقل کتاب ساتویں صدی ھجری میں عقائد النسفی لکھی گئی - یہ سنی اعتقادات پر مبنی ہے - یہ متن اسقدر مقبول ہوا کہ آج تک تمام درسوں میں یہی متداول ہے - اس کی بے شمار شرحیں اور حاشئے لکھے گئے - چونکہ نسفی کی کتاب پر بغیر فلسفہ کے بحث نہیں ہو سکتی تھی، اس لئے فلسفہ کا بھی بڑا حصہ اس کے حاشیوں میں شامل ہے -

۵۳۷ھ النسفی : عقائد النسفی (کتاب التوحید والعقائد) نجم الدین ابی حفص عمر النسفی یہ جار اللہ زمخشری کے ہمعصر تھے - ان کے زمانہ تک ہر فرقہ کی بحثیں اور ہر مکتبہ خیال کے افکار مدون ہو چکے تھے اس لئے ان کی کتاب میں اصل بحث کا خلاصہ آگیا اور یہ توحید کی بحث میں مختصر لیکن مکمل متن ہوگیا -

۷۹۳ھ تفتازانی : شرح عقائد النسفی، سعد الدین تفتازانی -

۸۶۲ھ الخیالی : حاشیہ الخیالی علی شرح عقائد، شیخ احمد بن موسی مشہور الخیالی جن کی کتاب کا نام بھی خیالی ہو گیا، بہت مستند حاشیہ ہے اور اس پر لوگوں نے بہت طبع آزمائی کی-یہ سلطانیہ بروسا میں مدرس تھے - اس زمانہ میں انہیں ایک سو تیس روپیہ روز تنخواہ ملتی تھی، (یہ سلطان محمد خان کا زمانہ تھا)-

۹۵۱ھ العصام : حاشیہ عصامی علی شرح السعد اس کا دوسرا نام الفوائد النسفیہ ہے -

۹۷۹ھ بہشتی : حاشیہ بہشتی، شیخ رمضان علی حاشیہ الخیالی-

۱۰۶۷ھ سیالکوٹی : حاشیہ عبدالحکیم سیالکوٹی علی حاشیہ الخیالی ۔

خالد : حاشیہ علی حاشیہ السیالکوٹی ، خالد البغدادی ضیاء الدین نزیل دمشق یہ علامہ السیالکوٹی کے شاگرد تھے ، پھر دمشق چلے گئے ۔ وہاں انہوں نے استاد کے حاشیہ پر حاشیہ لکھا ۔ اس طرح ان کا حاشیہ شرح تفتازانی کے حاشئے پر حاشیہ ہوا ۔

۱۳۰۰ھ الاسکندری : حاشیہ ابو عبداللہ الاسکندری علی حاشیہ الخیالی طبع بولاق ۱۲۵۸ھ ۔

مصلح الدین : حاشیہ مصلح الدین علی الخیالی ۔

۱۲۲۸ھ خادم حسین : حاشیہ مولوی خادم حسین عظیم آبادی لکھنوی ۱۲۸۲ھ ۔

عقائد پر اور بہت سے متن لکھے گئے ہیں ، اور ان کی بھی شرحیں ہوئیں مثلاً قاضی عضد الدین شیرازی کی عقائد عضدیہ جو آخر زمانہ قید میں انتقال سے پہلے لکھی تھی ، انہیں کی دوسری کتاب المواقف بہت مشہور ہے ، جس کی سید شریف جرجانی نے شرح لکھی ، لیکن جو شہرت عقائد نسفی کو ہوئی وہ دوسری کسی کتاب کو نہیں ہوئی ، خصوصاً عجم اور ہندوستان میں اسے بے حد مقبولیت حاصل ہوئی ۔

توحید و عقائد

توحید و عقائد کا دوسرا مشہور متن نصیر الدین طوسی کا ہے ۔ یہ بھی مقبول اور مشہور کتاب ہے ۔ چونکہ اس میں شیعی مکتبہ فکر کی جھلک تھی اس لئے اہل سنت نے اس پر اس نظر سے بھی شرحیں لکھی ہیں یہ بھی درسیات میں داخل رہی ہے ۔ اسے منتہی طالبعلم پڑھا کرتے تھے ۔

۶۷۲ھ طوسی : تجرید الکلام ، نصیر الدین طوسی -

۸۷۹ھ قوشجی : شرح تجرید علاءالدین علی بن محمد قوشجی-

۹۱۸ھ الدوانی : حاشیہ جلال ( الدین ) الدوانی علی شرح القوشجی آستانہ طبع ۱۳۰۷ھ -

۱۰۵۰ھ صدرا : حاشیہ صدرالدین شیرازی علی شرح تجرید للقوشجی -

## نحو

فنون ضروریہ میں ایک فن نحو کا ہے۔ اس میں ایک متن کافیہ ہے جسے طلبہ ہمیشہ حفظ کر لیا کرتے اکثر کتابوں کے متون اسی نیت سے لکھے گئے تھے کہ شاگرد آسانی سے املا کرلیں اور حفظ کرلیں - پھر اساتذہ پڑھاتے وقت اس پر تفصیلی بحث کرتے تھے - جب اس تفصیل پر عبور نہ رہا اور علم کی کساد بازاری ہوئی تو شرحوں اور حاشیوں کا دور شروع ہوا-

۶۴۶ھ ابن حاجب مصری : الکافیہ -

۸۹۸ھ جامی : شرح کافیہ ، ملا جامی یہ کتاب اسی نام سے مشہور ہے ورنہ اس کا نام ہے الفوائد الضیائیہ ، اب یہ شرح جامی مشہور ہے-

۹۰۳ھ قاضمیر : شرح کافیہ قاضی میر حسن ہرات -

۹۵۱ھ عصام : حاشیہ عصام الدین علی شرح جامی -

۹۷۹ھ لاری : حاشیہ عبدالغفور لاری طبع ۱۲۸۲ھ -

۱۰۱۹ھ جمال : حاشیہ ملا جمال علی شرح جامی -

۱۲۵۶ھ محرم : حاشیہ محرم آفندی بولاق طبع ۱۲۵۲ھ -

منطق کا متن ہندوستان میں

ہندوستان میں منطق پر ایک ایسا رسالہ لکھا گیا جس کا متن بہت مقبول ہوا ۔ اس پر حاشئے اور شرحیں لکھی گئیں ، اور اسے بھی درسیات میں داخل کیا گیا ۔ اس کے مصنف قاضی محب اللہ بہاری ہیں منطق میں ان کی کتاب سلم العلوم اور دوسری کتاب مسلم الثبوت اصول فقہ میں مشہور ہے ، ان کی یہ دونوں کتابیں بہت مقبول ہوئیں ۔

۱۱۱۹ھ محب اللہ بہاری : سلم العلوم (منطق) طبع لکھنو ۱۲۶۵ھ طبع لاہور ۱۳۰۹ھ ۔

قاضی مبارک : شرح سلم العلوم ، اس پر بھی کئی حاشئے لکھے گئے طبع ۱۳۱۶ھ ۔

حمد اللہ سندیلی : شرح سلم العلوم ، اس پر حاشیہ ہے الٰہی بخش کا ۱۲۷۸ھ ۔

۱۱۸۰ھ بحر العلوم : شرح سلم العلوم ، مولانا عبدالعلی طبع دہلی ۱۳۰۹ھ ۔

مولوی مبین : شرح سلم العلوم مسمی بہ مراۃ الشروع طبع قازان ۱۹۱۱ع طبع لکھنو ۱۹۱۸ع ۔

یہ تمام کتابیں مصر قازان وغیرہ میں بھی طبع ہوئیں اور ہندوستان میں بھی بار بار چھپتی رہیں ۔ مولانا بحرالعلوم نے شرح مسلم الثبوت بھی لکھی ہے جو ہندوستان اور بیرون ہند دونوں جگہ طبع ہوئی ۔

ہم نے یہ تمام فہرستیں مرتب کرتے وقت ان کے سنین اور مصنفین کی تقسیم و ترتیب کے لئے صرف ایک کتاب کو پیش نظر رکھا ہے ۔ اس کتاب کا نام ہے "معجم المطبوعات العربیہ و المعربہ" ، مصنفہ یوسف سرکیس مطبعہ سرکیس مصر ۱۳۴۸ھ ۔

امریکہ میں ایک مستشرق نے اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ تفاسیر پر لکھا ہے۔ اس مقالہ سے ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ دنیا میں تفاسیر قرآن حکیم کا کتنا ذخیرہ ہے اور اس کے کون کون سے مصنفین ہیں - اگر ہم اپنے علمی ورثہ سے واقف ہونا چاہتے ہیں اور اپنے اثاثہ علم سے بہرہ ور ہوکر علم کی سرحدیں آگے بڑھانا چاہتے ہیں تو یہ مسلمانوں کا اپنا کام ہے کہ وہ اپنے تمام علوم اور مصنفین کی ادوار اور ممالک کے لحاظ سے فہرستیں تیار کر لیں - اس طرح ہماری پوری ترقی پر نظر ہو جائے گی اور علم کے تشنہ گوشے اور بعد میں زوال کے اسباب واضح ہوکر سامنے آ سکیں گے -

# اقبال اور پاکستان

محمد یٰسین زبیری

ہمیں آزاد ہوئے بائیس سال سے زیادہ گزرے ۔ مگر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس اصول حرکت سے دور ہوگئے ہیں جو پاکستان کے وجود میں جاری و ساری ہے اور جس کے بغیر پاکستان کا وجود محض ایک سیاسی اور جغرافیائی حدبندی سے زیادہ نہیں رہتا ۔ تاہم مایوسی کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ قومیں بار بار اپنی اساس کی طرف لوٹتی ہیں اور نئی زندگی حاصل کرتی ہیں ۔ ہمارے ملک میں ہر طرف جوش و خروش کا جو سیلاب ہے بیداری اور بیچینی کا جو طوفان برپا ہے وہی اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ ہم پھر اپنی اس اصل کیفیت کی طرف ضرور لوٹیں گے جس پر پاکستان کی سرحدیں اٹھائی گئی تھیں ۔

اقبال ان قائدین میں اچھوتی حیثیت رکھتے ہیں جن سے تحریک پاکستان کی ابتداء ہوئی تھی ۔ ۱۹۳۱ء کی بات ہے کہ مسلم ہند کو نہ اپنے راستے کا پتہ تھا اور نہ اپنی منزل کا ۔ اس وقت انہوں نے بڑے شد و مد کے ساتھ للکارا کہ "ہمیں ان تمام قوتوں کا صحیح صحیح تصور کرنا چاہئے جو چپکے چپکے مستقبل کو ڈھال رہی ہیں اور اس کا پورا اندازہ کر کے کہ ملک کے حالات کا کیا رخ ہے ایک مستقل پروگرام اختیار کرنا چاہئے" ۔ اس کے چند سال بعد تحریک پاکستان مسلمانان ہند کے مستقل پروگرام کی حیثیت سے نمودار ہوئی ۔ اس کی شکل در اصل ان تین خطوط میں وضع ہوئی جو مارچ سے لے کر جون ۱۹۳۷ء تک اقبال نے قائداعظم کے نام رازدارانہ طور پر لکھے تھے ۔ بالاخر ۱۹۴۰ء میں یہ تحریک ایک ٹھوس حقیقت اختیار کرگئی اور ذیلی بر اعظم ہند میں ایک تاریخ ساز قوت بن گئی ، پاکستان اس قوت سے ہی وجود میں آیا ہے ۔ اور اسی عظیم قوت کے مدام سے یہ قائم بھی رہے گا ، بڑھے گا اور پھلے گا ۔

ابھی ابھی میں نے قائد اعظم کے نام اقبال کے جن تین خطوط کا ذکر کیا ہے وہی پاکستان کی نظریاتی آئینی اور دستوری اساس کو واضح کرتے ہیں ۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور پاکستان کیا تھا؟ اور تحریک پاکستان کا قوام کن اجزاء سے بنا تھا؟ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے ملفوف میں اقبال یہ کہتے ہیں ۔

" سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کا کیا حل ہے، لیگ کے سارے مستقبل کا انحصار اس سوال کے حل پر ہے . . . . جائے مسرت ہے کہ اس کا حل آئین اسلام کے نفاذ نیز جدید تصورات کی روشنی میں اس آئین کی توسیع میں مضمر ہے - آئین اسلام کے نہایت طویل اور محتاط مطالعہ کے بعد اس نتیجہ تک میری رسائی ہوئی ہے کہ اس نظام قانون کی اگر صحیح طور پر فہم ہو اور اس کا نفاذ ہو تو ہر شخص کو کچھ نہیں تو کم از کم گزارہ کی ضمانت ضرور میسر آ جائے گی لیکن شریعت اسلام کا نفاذ اور اس کا ارتقاء آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے قیام کے بغیر اس ملک میں ممکن نہیں ہے" اقبال کا یہ خط در اصل تحریک پاکستان کا بنیادی منشور ہے - اس سے قبل ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کے خط میں انہوں نے اس تحریک کے دوسرے پہلو کو اس طرح واضح کیا تھا " ہندوستان میں تہذیب اسلامی کا مستقبل معاشی مسئلہ سے زیادہ اہم نہیں تو اس سے کچھ کم اہم بھی نہیں " یہ دونوں خط تحریک پاکستان کے اصلی محرکات و داعیات مفاہیم و مقاصد استداد اور نصب العین کو متعین و مشخص کرتے ہیں - اسلامی تہذیب کے تسلسل کو باقی رکھنے اور ترقی دینے نیز معاشی مسائل کو حل کرنے کے لئے تحریک پاکستان نمودار ہوئی تھی ، حصول پاکستان در اصل ان ہی مقاصد کی تجسیم و تقویم و تدبیر منزل ہے - اقبال نے اپنے متذکرہ بالا خطوں میں مختصراً پاکستان کے ہر ہر پہلو کو معین کیا تھا - ان کی نظر میں ہئیت پاکستان کے دو جزو اعظم تھے - ثقافت اسلامی کی بقاء اور ہر فرد کے معاش کی ضمانت اور اس کا بند و بست - اور یہ دونوں عناصر شریعت اسلامیہ سے ماخوذ تھے -

اقبال کے تصور کے مطابق آئین اسلام کی نئے تصورات کی روشنی میں توسیع سے پاکستان کا مقدر ایسی تجربہ گاہ بننا تھا جو اسلام کو ایشیا میں ایک زبردست اخلاقی اور سیاسی قوت میں تبدیل کر دے - اقبال نے اس انقلاب آفرینی کے لئے اسلام کے بارے میں صحیح فہم اور ادراک پر زور دیا ہے - ان کا اصرار ہے کہ اگر صحیح فہم و ادراک سے آئین اسلام کو پرکھا جائے تو وہ اپنی خصوصیت میں ایسا ہے کہ ہر فرد کو گزر بسر کی ضمانت اس کا ضروری اور لازمی حصہ - لیکن چوں کہ قدرتاً یہ آئین ایسے ہندوستان میں نافذ کرنا فی الوقت اور ممکن نہیں جس کی اکثریت غیر مسلموں پر مشتمل ہے اس لئے آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کی ضرورت ہے تاکہ ایک طرف اس اقلیم میں امن و امان کی فضا قائم ہو اور دوسری طرف روٹی کا مسئلہ حل ہو - اقبال کے خیال میں آزاد مسلم ریاست کی وجہ جواز یہی ہے کہ شریعت اسلام کو عملی جامہ پہنایا جا سکے - اور شریعت اسلام وہ ہے جس میں افلاس کے خلاف تحفظ موجود ہو اور آئین عوام کو اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے معاش کی ضمانت دیتا ہو - چناں چہ فکر اقبال

کے مطابق اسلامی دستور مغربی جمہوریتوں کے دستور کی طرح معاشی اعتبار سے خالی اور غیر جانبدار نہیں ہو سکتا ۔ اقبال کی بصیرت کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر آئین مملکت شریعت پر مبنی ہو تو اس میں صرف یہ بیان کرنا ہی کافی نہیں ہو سکتا کہ انتخابات کیسے ہوں گے ، اسمبلیاں کس طرح بنیں گی ، کابینہ کی ساخت کیا ہوگی ، صوبوں اور مرکز میں تقسیم اختیارات کی صورت کیا رہے گی ، اور صدر کیسے مقرر ہوگا ۔ ایسا دستور صرف مغربی آئین ہے جس سے دیو استبداد قبائے جمہوری میں نمودار ہوتا ہے ۔ چناں چہ ایسے دستور سے آزاد اسلامی ریاست وجود میں نہیں آسکتی ۔ آزاد اسلامی ریاست صرف ایسے دستور سے ہم آہنگ ہوتی ہے جس میں معاش کی ضمانت ، اسلامی تہذیب کی بقاء اور اس سے متعلق قانونی شقیں شامل ہوں تاکہ ہر فرد ملت کو ضروری گزر بسر سے بے فکری ہو اور بے کاری و ناداری کا اندیشہ نہ ہو اور نیز اس میں حلال و حرام کی تمیز منشائے خداوندی سے مطابق ہو ۔

اقبال ایسے جمہوری نظام کو جو اس طرح ثقافتی اور معاشی تحفظات دیتا ہے سوشل ڈیموکریسی کا نام دیتے ہیں ، ہم اسے سماجی جمہوریت کہہ سکتے ہیں ۔ اقبال تاریخی قوتوں کے تجزیہ ، نیز سیاسی تجربات و تاملات کے ذریعے اس حتمی نتیجہ تک پہنچ چکے تھے کہ ہندو سماجی ماحول میں سماجی جمہوریت عملی جامہ نہیں پہن سکتی ، اس کا تجربہ صرف آزاد مسلم ریاستوں یا ریاست کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے ۔ اقبال کا یہ خیال درست تھا ۔ آزادی کے بائیس سال بعد ہم ہندوستان کے حالات پر نظر ڈالتے ہیں تو اس خیال کی سختی سے تائید ہوتی ہے کہ ہندو سماج ذات پات اور اونچ نیچ میں اس شدت سے جکڑا ہوا ہے اور فرقہ پرستی نیز برہمنیت کا اس درجہ شکار ہے کہ ابھی تک وہ اس قابل نہیں ہو سکا کہ نام نہاد مغربی جمہوریت کا ہی کامیابی کے ساتھ تجربہ کر سکے ۔ چہ جائیکہ وہ اعلیٰ عمرانی ، تمدن اور معاشی مسائل کا حل پیش کر سکے اور سوشل ڈیموکریسی کا ایک نمونہ بن کر دنیا کو اخلاقی اور سیاسی قوت کی حیثیت سے متاثر کرے ۔ اقبال کی بصیرت یہ کہتی تھی کہ آزاد اسلامی ریاست کے قیام سے سوشل ڈیموکریسی فی الفور قائم ہو سکتی ہے ، خواجگی اور بندگی کے بندھن ٹوٹ سکتے ہیں ، اور مفلسی کا حل مل سکتا ہے ۔ چناں چہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط میں اقبال نے زور دیا کہ " جدید مسائل کا حل ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں کے لئے آسان ہے ۔ مسلم ہندوستان کے لئے ان مسائل کے حل کو ممکن بنانے کی خاطر ملک کی باز تقسیم کے ذریعہ مسلم اکثریت کے لئے ایک یا زائد آزاد ریاستیں مہیا کرنا از بس ضروری ہے "۔

اقبال کی نظر یہ دیکھ رہی تھی کہ ہندوستان میں سوشیل ڈیموکریسی کو برھمنیت کا اس طرح سامنا ہے جس طرح ہزاروں سال قبل بدھی تحریک کو اس سے سامنا تھا ۔ انہوں نے کہا کہ " میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ سوشلزم کا ہندوستان میں وہی انجام ہوگا جو بدھ مت کا ہوا تھا لیکن اتنی بات ضرور میرے ذہن میں صاف ہے کہ اگر ہندو مت نے سوشیل ڈیموکریسی قبول کرلی تو ہندو مت بحیثیت ہندو مت ختم ہو جائے گا " ۔ ۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۷ء میں جواہر لال نہرو نے باشندگان ہند کے سامنے معاشی ترقی اور سوشلزم کا نعرہ بلند کیا تھا ۔ اقبال کی رائے تھی کہ جواہر لال کے سوشلزم کے سامنے ہندو مت سر نگوں نہیں ہوگا ۔ یہ سوشلزم اگر اس کا سلسلہ جاری رہا تو خود ہندو سماج میں خون خرابے کا باعث ہو گا نہ کہ سوشل ڈیموکریس میں منتج ۔ اس طرح سے وہ ہندوستان میں سوشل ڈیموکریسی کا مستقبل تاریک دیکھتے تھے ۔ جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ۔ سوشیل ڈیموکریسی سے اقبال کی مراد ایسا جمہوری نظام ہے جس میں ہر فرد کے لئے معاش کی ضمانت ہو ۔ اقبال کہتے ہیں کہ " اسلام کے لئے سوشیل ڈیموکریسی کو کسی نہ کسی موزوں شکل میں جو اس کے اصول آئین سازی سے ہم آہنگ ہو قبول کر لینا کوئی انقلاب نہیں ہوگا بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹنے کے مترادف ہوگا " ۔ یہ وہ اعلی مقصد تھا جس کے لئے اقبال یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان کے اقطاع و علاقوں کی نئے سرے سے حد بندی ہو اور مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل آزاد ریاست یا ریاستیں وجود میں آجائیں ۔

چناں چہ پاکستان کوئی وطنی یا علاقہ واری تحریک نہیں ہے کہ شمال مغربی ہندوستان یعنی پختون ، پنجابیان ، یا سندھیان اور دوسری طرف آسامیوں اور بنگالیوں نے اپنے اپنے علاقوں کو وحدت ہند سے آزاد کرانے کی کوشش کی ہو ۔ پاکستان کی تعمیر ہرگز اس طرح سے نہیں ہوئی جس طرح سے اٹلی نے آسٹریا اور فرانس کے تسلط سے آزادی حاصل کی یا جس طرح یونانیوں نے ترکوں سے آزادی حاصل کی ۔ پاکستان کبھی بھی ایک علاقائی تحریک نہیں تھا ، یہ ایک وطنی تحریک تھا ۔

پاکستان وطنیت سے ماورائی تحریک کا ثمرہ ہے ۔ اس تحریک کا منشا زمین کا ایک ایسا ٹکڑا حاصل کرنا تھا جس پر سوشیل ڈیموکریسی یا سماجی جمہوریت کا تجربہ کیا جا سکے اور اس تجربہ کے اخلاقی اور سیاسی اثرات سے سب اقوام اور حکومتیں فائدہ اٹھائیں ۔ چناں چہ تحریک پاکستان میں کوئی سندھی تھا نہ پنجابی ، نہ کوئی پختون تھا نہ بہاری ، نہ کوئی دھلوی تھا ، نہ مدراسی ۔ لیکن جب ہم پاکستان کو ایک وطنی تحریک بنانا چاھتے ہیں اور جب ہم اس کو

بلوچیوں ، سندھیوں اور بنگالیوں کی جولان گاہ میں ڈھالنا چاھتے ھیں تو پھر پاکستان پاکستان نہیں رھتا ۔ اور ایسے آئینی مسائل کھڑے ھو جاتے ھیں جن کا حل ھونا ممکن نہیں ھوگا ۔

تحریک پاکستان ملت سازی کا اپنا اصول ساتھ لائی۔ اسی اصول کے استمرار میں پاکستان کی بقا و ترقی ھے ۔ اس تحریک میں اپنے اپنے وطنوں کو مثلاً بنگالہ سندھ، پنجاب وغیرہ کو سیاست کاری اور ھئیت اجتماعیہ کے اصول نہیں بنایا جاسکتا اقبال کہتے ھیں کہ " وطن کی محبت انسان کا فطری جذبہ ھے . . . مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں ھے بلکہ وطن ایک اصول ھئیت ھے اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ھے ۔ چونکہ اسلام بھی ھئیت اجتماعیہ کا ایک قانون ھے اس لئے جب وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ھوتا ھے" ۔ اقبال کی یہ تنبیھہ اھل پاکستان کے لئے بہت بر وقت ھے ۔ ھمیں یاد رکھنا چاھئے کہ کہ دیش بندھو ھونا بہت اچھی بات ھے ۔ لیکن اگر یہ بات بڑھ کر سیاسی تصور بن جائے اور ھم میں سے ھر شخص یہ کوشش کرنے لگے کہ اپنی اپنی زمین کو جماعت بندی ، جماعت پرستی اور اجتماعی ھئیت کے اصول کے طور پر آگے بڑھایا جائے تو پھر پاکستان کا وجود مشکل میں پڑ جائے گا ۔ خود پاکستان کوئی وطنی تصور نہیں ھے بلکہ ملی تصور ھے ۔ یہ زمین کے جن ٹکڑوں پر قائم ھے وہ صرف اس کا جسم ھیں ۔ اس لئے یہ ایک ایسی مملکت ھے جس کی روحانی اساس زمین پرستی پر قائم نہیں بلکہ اصول پرستی پر قائم ھے ۔ یہ انسانی اجتماع کی ایک صورت ھے ۔ ایسے انسانوں کے اجتماع کی صورت جنہوں نے وطن پرستی چھوڑ کر اسلام کو اجتماعی ھئیت کے اصول کے طور پر قبول کر لیا ھے ۔ اور اسلام صرف انسانیت کی تعلیم دیتا ھے اور انسانیت کو تہذیب عطا کرتا ھے ۔

اقبال کہتے ھیں کہ " یہ اسلام ھی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ھے نہ نسلی ، نہ انفرادی نہ پرائیویٹ بلکہ خالصاً انسانی ھے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ھے " چناں چہ تحریک پاکستان ایک ذیلی بر اعظم میں ایسے اقطاع زمین کے حصول کی کوشش تھی جس میں سماج سازی کے اس اصول کو عملی جامہ پہنا سکیں جو احترام آدمیت پر مبنی ھے ۔ اس لئے پاکستان کے خمیر کا جزو وطنیت نہیں بلکہ آدمیت ھے ۔

اقبال کہتے ہیں کہ " یہ رحمت للعالمین کی ایک شان ہے کہ اقوام بشری کو ان کے خود ساختہ تفرقوں اور فیصلوں سے پاک کرکے ایک ایسی امت کی تخلیق کی جائے جس کو امت مسلمہ لک کہہ سکیں اور اس کے فکر و عمل پر شہداء علی الناس کا خدائی ارشاد صادق آسکے " تحریک پاکستان اس نصب العین کو لیکر آگے بڑھی ۔ اس کا مقصد اس تہذیب کا تحفظ تھا جو سماجی اداروں اور مجلس روابط کو نسلی ، لسانی ، یا جغرافیائی بنیادوں پر استوار نہیں کرتی بلکہ خالص انسانیت کو اپنی اساس بناتی ہے ، جس میں قبیلہ کی بنیاد پر گروہ بندیاں ، حصول مفاد ، کشمکش سیاست وغیرہ کی گنجائش نہیں ہو سکتی اور نہ ہی جس میں زبان یا زمین کی بنیاد پر باہم امتیاز و افتراق وجود پذیر ہو سکتے ہیں ۔ یہ تہذیب تہذیب اسلامی ہے ۔ جو انسان کو اس کے بنیادی حق کی ضمانت دیتی ہے ۔ چناں چہ اگر پاکستان بنیادی حقوق کی ضمانت کا نظام نہیں بن سکا تو اس سے بڑھ کر اندوہناک بات نہیں ہو سکتی ۔ اس کے قیام کا محرک وہ اعلیٰ نصب العین تھا جس کے لئے کشمیر سے راس کماری تک اور پشاور سے چٹا گانگ تک ہم سب متحد ہوئے تھے ۔ ہمارے قائدین ، اقبال اور جناح نے ہماری منزل پاکستان مقرر کی تھی تاکہ مذہب و ملت اور فرقہ و زبان سے بلند ایک ایسی سچی اور اصلی ملت کی بنا ڈال سکیں جو ابتدائی اور اصلی اسلام کے نمونے کو پھر سے دنیا میں جاری کر دے ۔ چناں چہ پاکستان اپنی روح میں مسلمانان ہند کی تنظیم نو ہے ۔ بقول اقبال " ایشیا میں اخلاقی اور سیاسی وت کی حیثیت سے اسلام کے مستقبل کا انحصار مسلمانان ہند کی مکمل تنظیم پر ہے " گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ پاکستان کو اخلاقی اور سیاسی قوت کی حیثیت یعنی ہر دو لحاظ سے نمودار ہونا ہے اپنی سماجی جمہوریت کی بدولت پاکستان ایسا ہونا چاہئے کہ ایشیا کے افق پر وہ ایک نئی صبح کا پیغام ہو ۔ اس کے اداروں میں اتنی جان ہو اور ایسی کشش ہو کہ دوسری مملکتیں اور قومیں بھی ان کو اپنے ہاں رائج کرنے کے لئے جد و جہد کریں ۔ ہم اپنے اس نصب العین اور روحانی تعین سے کتنے قریب یا دور ہیں یہ ہم سب پر ظاہر ہے ۔

آخر میں یہ واضح کروں گا کہ اقبال نے اپنے نظریہ پاکستان کی تکمیل ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کے خط میں کی ہے ۔ اس سے پہلے کے ملفوظات میں ایک یا ایک سے زیادہ آزاد مسلم ریاستوں کا ذکر ہے ۔ مگر اس میں انہوں نے قطعیت کے کے ساتھ انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کا ذکر کرتے ہوئے جو اس زمانہ میں ہند کا نیا دستور بنا تھا ، یہ نصب العین معین کیا ۔ " میرے ذہن کے مطابق ( یہ ) نیا

دستور اپنے تصور کے ساتھ کہ ایک یعنی واحد انڈین فیڈریشن ہو پورے طور پر مایوس کن ہے۔ مسلم صوبوں کا ایک علیحدہ وفاق جن کی تشکیل نو اس طرح کی جائے جیسا کہ میں نے تجویز کی ہے صرف ایک ہی راستہ ہے جس سے پر امن انڈیا کا حصول ممکن ہے اور جس سے کہ مسلمان غیر مسلموں کی بالا دستی سے محفوظ ہو جائیں گے "۔

اقبال نے اس خط میں صوبوں کے بارے میں یہ تجویز کیا تھا کہ " پر امن انڈیا کا راستہ صرف یہ ہے کہ نسلی ، مذہبی اور لسانی خطوط پر ملک کی دو بارہ حد بندیاں کی جائیں " اس مضمون سے اقبال کا منشا یہ تھا کہ ہندوستان کے مختلف صوبوں کی لسانی ، مذہبی اور نسلی اعتبار سے حد بندی کی جائے ۔ یہ ایک صحت مند اور توانا تجویز تھی اس کے بعد ان صوبوں کے بارے میں جیسا کہ اوپر گزرا انہوں نے یہ نشاندھی کی کہ مسلم اکثریت کے صوبوں کو ایک وفاق میں پرو دیا جائے اور ہندو اکثریت کے صوبوں کو دوسرے وفاق میں ۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں مسلم اکثریت کے صوبوں کے وفاق کا نام مسلمانان ہند نے ۱۹۴۰ء میں پاکستان رکھا ۔ ہم پاکستان میں مختلف دستوری تجربوں کے بعد پھر اقبال کے دستوری خاکہ کی طرف آگئے ہیں ۔ اس سے اس حکیم کی توانا بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اس حکیم الامت کی بصیرت کے مطابق پاکستان کا دستوری خاکہ جو اس کے ان تین اہم خطوں سے واضح ہوتا ہے یہ ہے :

۱ ۔ پاکستان ایک وفاق ہے ۔

۲ ۔ اس وفاق کے اراکین ذیلی بر اعظم ہند کے مسلم اکثریتی صوبے ہیں جن کی کہ نسلی ، لسانی اور مذہبی خطوط پر تشکیل کی گئی ہے ۔

۳ ۔ اس وفاق کا منشا تہذیب اسلامی کے سلسلے کو اس طرح قائم رکھنا ہے کہ اسلام ایشیا میں ایک اخلاقی اور سیاسی قوت کی حیثیت سے فعال ہو ۔

۴ - اس کا آئینی نظام شریعت اسلامی سے اس طرح ماخوذ ہے
کہ ہر شخص کو ضروری معاش کی دستوری ، شرعی اور قانونی
ضمانت حاصل ہے -

سیاسی نظام کا یہ تصور نہ تو مغربی جمہوریت ہے - نہ اشتمالیت بلکہ سوشیل
ڈیموکریسی یا سماجی جمہوریت ہے -

پاکستان کے گذشتہ ۲۲ سال بڑے اضطراب میں گذرے ہیں - اور
طرح طرح کی تحریکیں جاری ہوئی ہیں - کیوں نہ ہم اقبال کے تصور پاکستان
کو زندہ کریں اور پاکستان کے سیاسی اور آئینی نظام کی حیثیت سے سوشیل
ڈیموکریسی یا سماجی جمہوریت کو رائج کریں - یہی پاکستان کے استحکام کا
واحد راستہ ہوگا -

وما توفیقی الا باللہ

77a

# IQBAL REVIEW

*Journal of the Iqbal Academy Pakistan*

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamics, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, Archaeology, etc.

*Published alternately*

*in*

*English and Urdu*

——:o:——

**Subscription**

( *for four issues* )

| Pakistan | Foreign countries |
|---|---|
| Rs. 15/- | 35s. or $ 5.00 |

**Price per copy**

| | |
|---|---|
| Rs. 4/- | 9s. or $ 1.50 |

All contributions should be addressed to the Secretary Editorial Board, Iqbal Review, 43-6/D, Block No. 6, P. E. C. H. Society, Karachi-29. The Academy is not responsible for the loss of any article in any manner whatsoever. No article is returned unless accompanied with a stamped envelop.

Published by A. H. Kamali, Secretary of the Editorial Board and Director of Iqbal Academy, Karachi.
Printed at Utility Printers, 1, Mehar Terrace, Burns Road Karachi-1.

# IQBAL REVIEW

*Journal of the Iqbal Academy, Pakistan*

**July 1970**

**IN THIS ISSUE**

**Spengler, Iqbal & the Problem of Destiny** ... *A. H. Kamali*

**Iqbal & Sadi** ... *Mohammad Riaz*

**A Survey of Academic Progress in Six Centuries** ... *Obaidullah Qudsi*

**Iqbal & Pakistan** ... ... *Yasin Zubairi*

**THE IQBAL ACADEMY PAKISTAN, KARACHI.**